AXEL HONNETH

LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO



CRÍTICA

AXEL HONNETH

LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO

Por una gramática moral de los conflictos sociales

Traducción castellana de
MANUEL BALLESTERO

Revisión de
GERARD VILAR

CRÍTICA
GRIJALBO MONDADORI
BARCELONA

Título original:
KAMPF UM ANERKENNUNG
Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte

Cubierta: Enric Satué sobre un trabajo artesanal, en pan, de Eduardo Crespo

ISBN: 84-7423-676-2
Depósito legal: B. 8.764-1997
Impreso en España
1997. - NOVAGRÀFIK, S. L., Puigcerdà, 127, 08019 Barcelona

PRÓLOGO

En este trabajo, que tiene su origen en una tesis de habilitación, intento desarrollar, a partir del modelo hegeliano de la «lucha por el reconocimiento», una teoría normativa y sustancial de la sociedad. El proyecto de tal empresa surgió de los resultados a que había conducido mi investigación sobre la «crítica del poder»; quien intente integrar en un marco teórico-comunicativo los logros teórico-sociales de los trabajos históricos de Michel Foucault, se ve orientado hacia un concepto de «lucha» éticamente motivada para el cual proporcionan el mayor estímulo los escritos hegelianos del período de Jena en torno a su idea de una «lucha por el reconocimiento» global.[1] *La reconstrucción sistemática de la figura argumental de Hegel, que constituye la primera parte de este escrito, lleva a la distinción de tres formas de reconocimiento que, según los momentos, encierran en sí el potencial de una motivación de los conflictos. La mirada retrospectiva al modelo teórico del joven Hegel, en general, pone de manifiesto que sus reflexiones consiguen parte de su solidez a partir de presupuestos racional-idealistas que no pueden mantenerse en las condiciones de un pensamiento posmetafísico.*

La segunda parte del trabajo arranca por ello de darle a la idea de Hegel una orientación empírica, apuntalándola en una referencia a la psicología social de G.H. Mead. De este modo, surge un concepto de persona intersubjetivo, dentro del cual se elucida la posibilidad de una

1. Cf. mi epílogo en A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt,1988, pp. 380 y ss. En los dos primeros capítulos del presente libro se encuentran partes de una reconstrucción de Hegel que yo ya había publicado anteriormente: Axel Honneth, «Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels», en A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer, eds., *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, 1989, pp. 549 y ss.

autorrelación no distorsionada en tanto que dependiente de las tres formas de reconocimiento (amor, derecho, valoración). Para quitarle a la hipótesis así perfilada su carácter histórico-teórico, en los dos capítulos siguientes intento justificar en fenómenos de hecho, en forma de una reconstrucción empírica, la distinción de las tres formas de reconocimiento: a esas tres formas corresponden, como muestra el resultado de esa verificación, tres modos de menosprecio, *cuya experiencia puede influir en el origen de los conflictos sociales.*[2]

Como consecuencia de este segundo paso analítico se perfila la idea de una teoría crítica de la sociedad, en la que los procesos del cambio social deben explicarse en referencia a pretensiones normativas, estructuralmente depositadas en la relación del reconocimiento recíproco. En la última parte del libro exploro las perspectivas que abre este pensamiento fundamental en tres direcciones. Primero se recoge otra vez el hilo histórico-teórico para verificar en qué autores, después de Hegel, se encuentran los puntos de arranque para un modelo comparable de conflicto. Desde ahí son posibles los sondeos en la significación histórica de las experiencias de menosprecio que se dejan generalizar hasta tal punto que permiten sacar a la luz la lógica moral de los conflictos sociales; porque tal modelo sólo más tarde puede entenderse como espacio crítico de interpretación del proceso de desarrollo histórico, cuando ese punto normativo de referencia se ha esclarecido. Y en un último paso se perfila un concepto de eticidad vinculado a una teoría del reconocimiento que debe cumplir dicha tarea. Las diferentes panorámicas no pueden pretender sino ser una primera ilustración de la concepción; deben indicar las orientaciones teóricas en que deberé seguir trabajando, en caso de que mis reflexiones parezcan sostenibles.

Aunque hay ciertos trabajos feministas acerca de la filosofía política que frecuentemente discurren por caminos que se cruzan con el designio de una teoría del reconocimiento,[3] *he tenido que renunciar a una*

2. Cf. mi conferencia inaugural en Frankfurt, Axel Honneth, «Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung», *Merkur*, 501 (1990), pp. 143 y ss.

3. Cf. Seyla Benhabib, «Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie», en Elisabeth List, ed., *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt, 1989, pp. 454 y ss.; Iris Marion Young, *Justice and Politics of Difference*, Princeton, 1990; Andrea Bambey, *Das Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur. Zum Problem der Geschlechterdifferenz in feministischen Theorien*. Studientexte zur Sozialwissenschaft, vol. 5, Frankfurt, 1991.

explicación respecto a esas discusiones; no sólo habría desbordado el marco de estudio, sino sobrepasado el nivel de mis actuales conocimientos. Por desgracia, tampoco he podido tener en cuenta en mi propuesta de interpretación los últimos trabajos aparecidos[4] acerca de la doctrina hegeliana del reconocimiento; tengo la impresión de que se centran en problemas que para mí sólo tienen un interés secundario.

Sin la presión constante y el vivo interés de Jürgen Habermas, no hubiese conseguido tener lista en el momento preciso la primera mitad de este libro, presentada como tesis de habilitación en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Frankfurt; en este lugar deseo expresarle mi gratitud por una colaboración que ha durado seis años y cuya significación para mi propio proceso de formación con seguridad él infravalorará. Mi amigo Hans Joas, como siempre, me ha acompañado en mis reflexiones con la mayor atención; espero que él sepa el valor que sus consejos y objeciones han tenido desde siempre en mi trabajo. En algunas partes del esbozo inicial he contado con importantes indicaciones de Peter Dews, Alessandro Ferrara, Hinrich Fink-Eitel, Günter Frankenberg, Christoph Menke, Andreas Wildt y Lutz Wingert; a todos ellos les expreso mi agradecimiento, incluso si en el libro no ha entrado la totalidad de sus indicaciones. Encontré también apoyos de gran importancia en el Wissenschaftskolleg de Berlín, donde pude trabajar en el manuscrito durante diez meses en las mejores condiciones. Finalmente querría dar las gracias a Waltraud Pfeiffer y a Dirk Mende por la ayuda técnica que me prestaron para ultimar el manuscrito.

A. H.

Frankfurt,
marzo de 1992

4. Pienso, entre otros, en Klaus Roth, *Die Institutionalisierung der Freiheit in den Jenaer Schriften Hegels*, Rheinfelden y Berlín, 1991.

I. REMEMORACIÓN HISTÓRICA. LA IDEA ORIGINARIA DE HEGEL

Durante largo tiempo de su vida, en su filosofía política Hegel se planteó la tarea de arrebatarle a la idea kantiana de la autonomía del individuo el carácter de una simple exigencia de deber, porque teoréticamente es presentada como un elemento ya efectivo de la realidad social. Así expuesta la solución del problema, Hegel la entendió como un intento de mediación entre la moderna doctrina de la libertad y la antigua concepción política de moralidad y eticidad.[1] Pero sólo en los años que, como joven docente de filosofía, pasó en Jena, elaboró un instrumento teórico para abordar esa tarea, cuyo principio interno apuntaba más allá del horizonte institucional de su presente y se manifestaba críticamente frente a la forma de dominación política establecida. Hegel en aquel momento tenía la convicción de que la lucha de los sujetos por el recíproco reconocimiento de su identidad comportaba una necesidad social interna de la aceptación de instituciones que garantizasen la libertad. La pretensión de los individuos a un reconocimiento intersubjetivo de su identidad es la que, desde el principio, como tensión moral, se aloja en la vida social; la que en cada momento sobrepasa la medida institucionalizada en cuanto a progreso social, y de ese modo, por el camino negativo de un conflicto repetido en escalones, conduce a una situación de libertad vivida comunicativamente. Esta concepción del joven Hegel, infecunda en realidad hasta hoy, fue elaborada tras dar un giro al modelo de lucha social, introducido por Hobbes y Maquiavelo, giro por el que el acontecer práctico del conflicto entre los hombres podía ser referido a motivos morales, en lugar de motivos por la autoconservación. Sólo porque de antemano al acontecer práctico de la lucha le había dado el sentido de una perturbación y de una lesión de las relaciones sociales

1. Cf. Joachim Ritter, «Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik», en *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt, 1977, pp. 281 y ss. Odo Marquard, «Hegel und das Sollen», en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt, 1973, pp. 37 y ss.

miento. Hegel pudo observar en ello el punto central de un formación ética del espíritu humano.

…to que con ello el programa esbozado en la obra de Hegel nunca logró sobrepasar el umbral de simples aspectos y proyectos; en la *Fenomenología del Espíritu,* con cuyo remate Hegel cierra su actividad de escritor en Jena, el modelo conceptual de una «lucha por el reconocimiento» ya ha perdido de nuevo su significación teórica fuerte. Pero en los escritos que se han conservado, anteriores a la elaboración del Sistema,[2] esa significación es ya tan claramente recognoscible en sus rasgos teoréticos fundamentales que desde ellos pueden reconstruirse las premisas de una teoría social autónoma.

2. Me refiero ante todo al *System der Sittlichkeit* de 1802-1803 (citado por la reimpresión de la edición Lasson: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit,* Hamburgo, 1967), el anteriormente designado como «Jenaer Realphilosophie I», G.W.F. Hegel, *System der spekulativen Philosophie,* de 1803-1804, Hamburgo, 1986, y finalmente la hoy simplemente llamada *Jenaer Realphilosophie* de 1805-1806, G.W.F. Hegel, *Jenaer Realphilosophie,* Hamburgo, 1969. Además remito al vol. 2 de «Theorie-Werkausgabe» de los *Schriften* de Hegel (Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke in 20 Bänden,* ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, vol. 2, *Jenaer Shriften 1801-1807,* Frankfurt, 1971). Una visión histórica de conjunto, en Heinz Kimmerle, «Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena», en *Hegel-Studien,* cuaderno anejo, 4 (1968), Bonn.

1. LA LUCHA POR LA AUTOCONSERVACIÓN: SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA SOCIAL DE LA MODERNIDAD

La filosofía social de la modernidad comienza en el instante en que la vida social se determinó conceptualmente como una relación de lucha por la autoconservación. Esta concepción, según la cual tanto los sujetos singulares como las entidades político-colectivas se contraponen en una duradera concurrencia de intereses, ya había sido teóricamente preparada en los escritos políticos de Maquiavelo, y en la obra de Thomas Hobbes, se convirtió finalmente en cimiento y sostén de una fundamentación contractual de la soberanía del Estado. A este nuevo modelo conceptual de una «lucha por la autoconservación» sólo se había podido llegar después de que los elementos centrales de la teoría política de la Antigüedad, vigente hasta la Edad Media, hubieran perdido su poder de convicción.[3] Desde la política clásica de Aristóteles hasta la del derecho natural cristiano en la Edad Media, el hombre había sido concebido en su estructura fundamental como un ser comunitario, *zoon politikon*, que para la realización de su naturaleza interna estaba destinado a los marcos sociales de una entidad comunitaria; sólo en la comunidad ética de la Polis o de la Civitas, que, a diferencia de la conexión puramente funcional de las actividades económicas, se caracterizaban por la existencia de «virtudes» participadas intersubjetivamente, la determinación social de la naturaleza humana lograba verdadero desarrollo. Al salir de esa concepción teleológica del hombre, la doctrina tradicional de lo político

3. Cf. sobre esto Jürgen Habermas, «Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie», en *Theorie und Praxis*, Frankfurt, 1971, pp. 48 y ss., esp. 56 y ss. (hay trad. cast.: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987).

se convirtió en la tarea de fundamentar teóricamente aquel ordenamiento ético de un comportamiento virtuoso y de determinar dentro del mismo la formación práctica y la pedagógica del singular, de modo que emprendiera el desarrollo más adecuado; por ello la ciencia política, junto con la investigación de las instituciones y las leyes idóneas, siguió siendo una doctrina acerca de la vida buena y justa.

En estos dos elementos teóricos de la política clásica había incidido el proceso acelerado de cambio de estructura, que comienza en la Baja Edad Media y culmina en el Renacimiento, provocando no sólo la duda, sino arrebatándole a aquella concepción clásica cualquier vitalidad intelectual; porque con la introducción de nuevos modos de comercio, con la construcción de nuevas entidades, manufactureras y de la edición, así como por la autonomización de los principados y ciudades comerciales, el proceso económico-político había desbordado tanto los cauces protectores de las costumbres tradicionales, que ya no podían entenderse como cargados de sentido ni como orden normativo de un comportamiento virtuoso. Por eso no es extraño que el paso de la transformación de la doctrina política clásica en la filosofía social moderna se hubiese preparado allí donde las modificaciones socioestructurales se habían producido con total nitidez: Nicolás Maquiavelo, en los memoriales políticos que redactó en sus funciones de diplomático secreto de su patria, Florencia, se desprendió radicalmente y sin miramientos de todas las premisas antropológicas de la tradición filosófica, e introdujo al hombre, en tanto que ente egocéntrico, sólo ocupado en su propio interés.[4] El cimiento ontológico-social de las diferentes consideraciones que Maquiavelo expone acerca de cómo una colectividad política arteramente puede conservar y extender su potencia implica el presupuesto de una concurrencia permanente entre los sujetos; porque los hombres, arrastrados por un deseo insaciable a nuevas estrategias de un comercio orientado al beneficio, recíprocamente conscientes del egoísmo de sus intereses, se enfrentan unos a otros en una actitud ininterrumpida de atemorizada desconfianza.[5] Sobre la base de esta lucha permanente por la autoconservación, red infinita de interacciones estratégicas, en la que

4. Cf. la relevante investigación de H. Münkler, *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt, 1984, en particular, 3.ª parte, caps. 1 y 2.

5. Cf. Nicolás Maquiavelo, *Der Fürst*, Stuttgart, 1961, cap. XVII; igualmente, *id.*, *Politische Betrachtungen über die alte und die italienische Geschichte*, Berlín, 1922, tomo I, cap. 29.

Maquiavelo articula la materia prima de toda vida social, las categorías centrales de sus análisis histórico-comparativos sólo se distinguen en la medida que designan presupuestos estructurales de relaciones de poder. Incluso allí donde se sirve de los conceptos metafísicos de la historiografía romana y habla de *virtù* o de *fortuna*, sólo cita las condiciones histórico-marginales que, fuera de la visión de la acción política, se revelan recursos prácticamente inutilizables en su cálculo estratégico de poder.[6] Para Maquiavelo el punto de referencia más alto de todas sus investigaciones históricas es siempre cómo ese incesante conflicto entre los hombres puede ser orientado con habilidad en favor de quien, en cada momento, ostenta el poder; por ello en sus escritos y hasta en la presentación de los procesos históricos, por vez primera y no sin una fundamentación de largo alcance teórico, se abre paso la convicción filosófico-social de que el campo de la acción social reside en una lucha incesante de los sujetos por la conservación de la identidad física.

Sólo los 120 años que separan a T. Hobbes de Maquiavelo han sido suficientes para darle a esa convicción fundamental la forma madura de una hipótesis científica. Hobbes no sólo presupone frente a Maquiavelo las experiencias histórico-políticas de la constitución de un moderno aparato de Estado y de una más vasta expansión de la circulación de mercancías; también puede apoyarse para sus trabajos teóricos en el modelo metódico de las ciencias de la Naturaleza, que había conseguido validación general por los éxitos de la praxis investigadora de Galileo y por la doctrina filosófica del conocimiento de Descartes.[7] En el marco de la empresa, esbozada a grandes rasgos, en la que quiere investigar las «leyes de la vida civil burguesa» para darle a toda política futura una base teóricamente fundada, las premisas antropológicas que Maquiavelo había extraído de sus observaciones cotidianas de manera totalmente inconexa adquieren la forma de enunciados científico-naturales sobre la naturaleza del hombre singular; para Hobbes la naturaleza humana, que imagina semejante a la de un autómata, se caracteriza pri-

6. Tesis desarrollada por H. Freyer en sus estudios sobre Maquiavelo: H. Freyer, *Machiavelli*, Weinheim, 1986, esp. pp. 65 y ss.; de manera semejante hoy, Wolfgang Kersting, «Handlungsmächtigkeit-Machiavellis Lehre vom politischen Handeln», en *Philosophisches Jahrbuch*, fasc. 3-4 (1988), pp. 235 y ss.

7. Cf. de nuevo Habermas, «Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie», en *Theorie und Praxis*, pp. 67 y ss.; digno todavía de leerse: Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, París, 1934, pp. 439 y ss.

mero por su capacidad específica de procurarse su bienestar futuro.[8] Este comportamiento previsor, sin embargo, en el momento en que el hombre encuentra a un semejante sube de punto hasta una forma de acentuación de poder surgido de la desconfianza; como los dos sujetos, en sus proyectos de acción, deben permanecer recíprocamente extraños y opacos, cada uno, de por sí, es empujado a una precavida ampliación de su potencia virtual, con el fin de protegerse del otro, incluso en el futuro.

A partir de ese antiaristotélico núcleo de su antropología, en la segunda parte de la obra Hobbes desarrolla esa situación hipotética entre los hombres, caracterizándola con la equívoca designación de Naturaleza. La doctrina del estado de naturaleza, como Günther Buck ha podido mostrar insistentemente,[9] no representa la abstracción metódica de toda historia, la situación originaria de la socialización humana; con ella se pretende presentar la situación general que entre los hombres resultaría si, por una reflexión especulativa, se eliminase todo órgano político de dirección. En la medida en que la naturaleza singular del hombre debe estar constitutivamente acuñada por una actitud de acrecentamiento preventivo de poder frente al semejante, las relaciones sociales que emergen tienen el carácter de una guerra de todos contra todos. En la tercera parte de su obra, Hobbes utiliza esta formulación teórica como fundamento filosófico de su propia teoría de la soberanía del Estado; por las consecuencias evidentemente negativas de una situación duradera de guerra entre los hombres, de temor y desconfianza mutuos, debe ser claro que la tolerable subordinación de todos los sujetos a un poder soberano absoluto no puede ser sino el resultado racional de un cálculo instrumental de los intereses de cada uno.[10] La teoría del Estado de Hobbes encuentra su fundamento decisivo de legitimización en ese contrato que puede poner fin a la ininterrumpida guerra de todos contra todos que los sujetos libran por su autoconservación individual.

A partir de estas premisas sociopolíticas, que aun en sus diferencias en cuanto a pretensiones y a procedimiento científico tienen algo en co-

8. Cf. las célebres formulaciones en T. Hobbes, *Leviathan*, Neuwied y Berlín, 1966, p. 75 (hay. trad. cast.: *Leviatán*, Alianza Editorial, Madrid, 1993[4]). Para la antropología política de Hobbes, cf. conjuntamente el estudio de Günther Buck: «Selbsterhaltung und Historizität», en Hans Ebeling, ed., *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt, 1976.

9. *Ibid.*, esp. pp. 144 y ss.

10. Cf. el célebre cap. 13 de *Leviathan*, pp. 94 y ss.

ción, para Hobbes y para Maquiavelo resultan las mismas consecuencias en cuanto al fundamento de la actividad del Estado; como ambos, de modo semejante, hacen de la lucha de los sujetos por la autoconservación el punto de referencia de sus análisis teóricos, ambos deben enfocar de igual manera, como más alto fin de la praxis política, llevar ese conflicto siempre pronto a encenderse a un estado de tregua. En el caso de la obra de Maquiavelo esa consecuencia es perceptible en la radicalidad con que, frente a la tradición político-filosófica, emancipa el empleo de la fuerza soberana de todas las ataduras y fines;[11] en el de la teoría del Estado de Hobbes, por el contrario, esa misma consecuencia aparece cuando, al final, sacrifica el contenido liberal de su contrato social a la forma autoritaria de su realización política.[12]

Por último, no fue precisamente esta tendencia de la filosofía social moderna de reducir la actividad del Estado a una intervención instrumental del poder contra la que el joven Hegel intentó volverse en su obra filosófico-política. La posición específica y única de sus escritos de Jena resulta de que en ellos ha echado mano del modelo hobbesiano de una lucha entre los hombres para implantar ahí su proyecto crítico.

11. Münkler, *Machiavelli.*

12. Cf. Habermas, «Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zur Sozialphilosophie», en *Theorie und Praxis*; también Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde*, Frankfurt, 1961, cap. 9 (hay trad. cast.: *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980).

2. DELITO Y ETICIDAD. EL NUEVO ENFOQUE TEORÉTICO INTERSUBJETIVO DE HEGEL

Hegel recibe sin duda aquel modelo de pensamiento de la lucha social entre los hombres que Maquiavelo y Hobbes, independientemente uno de otro, habían empleado en contextos teóricos diversos. Cuando en 1802, en su disertación sobre «los modos científicos de elaboración del derecho natural» se arriesga a perfilar el programa de sus futuros trabajos en torno a la Filosofía práctico-política, los cien años de desarrollo espiritual que le separaban del filósofo inglés habían abocado a un planteamiento teórico enteramente modificado. Bajo el influjo de la filosofía de la unificación de Hölderlin se le habían hecho problemáticos los supuestos individualistas de la doctrina moral de Kant, que había determinado el horizonte de su pensamiento incluso en los años de Frankfurt;[1] al mismo tiempo, por la lectura de los escritos de Platón y Aristóteles, se había familiarizado con una corriente de filosofía política en la que se concedía a la intersubjetividad una significación mucho mayor que a las iniciativas semejantes de su tiempo.[2] Por último, en un proceso de recepción de la economía inglesa, ya había llegado a una visión más austera, ya que cualquier organización futura de la sociedad debía verse forzada en una esfera de producción y de distribución de bienes mercantilmente mediatiza-

1. Cf. Dieter Henrich, «Hegel und Hölderlin», en *Hegel im Kontext*, Frankfurt, 1971, pp. 9 y ss.; cf. del mismo «Historische Voraussetzungen von Hegel Systems», *ibid.*, pp. 41 y ss., esp. pp. 61 y ss.

2. Cf. Karl-Heinz Ilting, «Hegel's Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», en *Philosophisches Jahrbuch*, 71 (1963-1964), pp. 38 y ss. Sobre el entusiasmo de Hegel por la Polis, también Jacques Taminaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idealisme allemand*, La Haya, 1967, esp. caps. 1 y 5.

da en la que los sujetos no podían inscribirse sino por la libertad negativa del derecho formal.[3]

Estas impresiones y orientaciones recién adquiridas habían madurado progresivamente en el pensamiento de Hegel, al comienzo del nuevo siglo, en la convicción de que para la fundación de una ciencia filosófica de la sociedad era necesaria primero la superación de los errores atomísticos a que estaba encadenada toda la tradición del moderno derecho natural. Para las tareas filosóficas que con ello estaban en lo fundamental establecidas, la gran disertación sobre el «derecho natural» delineaba por adelantado el camino de la solución.

Hegel ve que las dos concepciones modernas del derecho natural, que él distingue en su texto, aun en medio de todas sus diferencias se caracterizan por un mismo desenfoque de fondo: tanto en el tratamiento «empirista» como en el «formal» del Derecho natural, el «ser del singular» se presupone categorialmente como «lo primero y lo más alto».[4] En esta argumentación, Hegel llama «empírico» a todo principio de derecho natural que arranca de determinaciones, ficticias o antropológicas, de la naturaleza humana, para esbozar una organización racional de la vida social sobre esta base con ayuda de otros principios suplementarios. En las teorías de este tipo, las premisas atomísticas se vienen abajo, porque los comportamientos del hombre que se admiten como «naturales» sólo pueden ser concebidos en tanto que resultado de las acciones de individuos singulares a los que después y como desde fuera deben añadirse las formas de la constitución de la comunidad.[5] En principio, las posiciones dentro de la tradición del derecho natural que Hegel designa como «formal» no se comportan de manera diferente, ya que tienen su origen, en lugar de en determinaciones de la naturaleza humana, en un concepto transcendental de la razón práctica; en tales teorías, y ante todo en las representadas por Kant y Fichte, se reconocen las premisas atomísticas, en las que las acciones morales pueden ser pensadas como resultado de operaciones racionales, purgadas ya de

3. Para este complejo problemático: Rolf-Peter Hortsmann, «Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie», en Manfred Riedel, ed., *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 2, Frankfurt, 1975, pp. 276 y ss. Cf. también, para la recepción de la economía inglesa, Lukács, *Der junge Hegel*, en *Werke*, vol. 8, Neuwied y Berlín, 1967, en particular, caps. 2, V, y 3, V.

4. Hegel, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», en el mismo *Jenaer Schriften*, pp. 475 y ss.

5. *Ibid.*, pp. 446 y ss.

toda inclinación o necesidad empírica de la naturaleza humana. Aquí también la naturaleza del hombre se representa, por un lado, como una acumulación de disposiciones referidas al yo o, como Hegel escribe, «anéticas» (*unsittlichen*), que el sujeto sólo debe aprender a someter en sí mismo, antes de poder eticizarlas, antes, pues, de conseguir una posición que reclame comunidad.[6] Ambos principios están por ello embarrados, en sus conceptos fundamentales, en el atomismo, que presupone como una especie de base natural de la socialización del hombre la existencia de sujetos aislados unos de otros; pero a partir de este dato natural, ya no se puede desarrollar orgánicamente una situación de unidad ética entre los hombres, sino que se les ha de añadir desde fuera, como «algo otro y extraño».[7] Para Hegel la consecuencia es que en el derecho natural de la modernidad una «comunidad de los hombres» sólo puede ser pensada según el modelo abstracto de la «unidad de muchos»,[8] es decir, en tanto que conexión de sujetos singulares aislados, pero no conforme al modelo de una unidad ética.

En su filosofía política Hegel se enfrenta a la posibilidad de desarrollar teóricamente esa situación de totalidad ética. La representación según la cual una sociedad reconocida sólo puede concebirse de manera consecuente en tanto que comunidad éticamente integrada por ciudadanos libres, se remonta hasta la época en que, juntamente con Schelling y Hölderlin, había redactado el escrito programático que entró en la historia del pensamiento con el título de «el más antiguo programa sistemático del idealismo alemán».[9] Entretanto, esta intuición de juventud había superado el ámbito estético de referencia en que originariamente había brotado, hallando relativamente un modelo político institucional en la Polis, como resultado de la discusión de la doctrina clásica del Estado. En todos los enunciados del derecho natural en que

6. *Ibid.*, pp. 458 y ss.; aquí Hegel enlaza con los resultados críticos de «Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie» (1801), en Hegel, *Jenaer Schriften;* a este respecto, Manfred Riedel, «Hegels Kritik des Naturrechts», en *Materialien*, en particular pp. 45 y ss.

7. Hegel, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts», en *Jenaer Schriften*, esp. pp. 45 y ss.

8. *Ibid.*, p. 448.

9. Cf. «Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», en Hegel; *Werke, in zwanzig Bänden*, vol. I, pp. 234 y ss. Sobre el estado de la discusión, cf. Christoph Jamme y Helmut Schneider, eds., *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm» des deutschen Idealismus*, Frankfurt, 1984.

Hegel habla normativamente de la sociedad como totalidad moral, saltan a la vista las relaciones de las antiguas ciudades-estado. Hegel admira en ellas la circunstancia, románticamente elucidada, que los ciudadanos de la comunidad, en los usos públicamente practicados, podían reconocer una expresión intersubjetiva de su respectiva particularidad, y, hasta en los detalles de la doctrina de los estamentos, vuelve a dar en su texto la teoría con la que Platón y Aristóteles habían expuesto la constitución institucional de aquellas ciudades-estado.

Pero incluso ahora, del ideal concreto que entonces entusiásticamente creyó haber encontrado en la Polis, deduce tan claramente los rasgos generales de una entidad comunitaria ideal que puede conseguirse la representación del concepto de una totalidad ética que él emplea en su texto. La especificidad de tal sociedad tendría que verse primero, como ya lo indica el uso de la analogía del organismo, en la «unidad viva» de la «libertad de lo general y de lo individual»;[10] esto quiere decir que la vida pública no habría tenido vigencia como resultado de las delimitaciones recíprocas de los espacios de libertad privada, sino en tanto que cumplimiento de la libertad de todos los singulares. Como medio social en que debe realizarse plenamente la integración de la libertad individual y de la general, Hegel, en segundo lugar, observa los usos y costumbres que tienen curso en una comunidad social de comunicación. Además, ha elegido cuidadosamente el concepto de «costumbres» (*Sitte*), para exponer con claridad que ni las leyes promulgadas por el Estado ni las convicciones de los sujetos singulares, sino sólo las actitudes intersubjetivas realmente practicadas, pueden dar una base suficiente para la realización de esa libertad ampliada;[11] por ello, como se dice en el texto, el sistema de legislación pública sólo ha de expresar las costumbres que existen de hecho.[12] Hegel finalmente da un paso más allá de Platón y Aristóteles cuando, en tercer lugar, en la organización institucional de la eticidad absoluta inscribe una esfera, que de paso determina como «sistema de propiedad y de derecho»; a ello se añade la pretensión de mostrar una «zona», en verdad «negativa», pero constitutiva

10. Hegel, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten», en *Jenaer Schriften*, p. 471.

11. Para la valoración sistemática de este concepto de «costumbres» en este contexto, cf. una buena exposición en Miguel Giusti, *Hegels Kritik der modernen Welt*, Wurzburgo, 1987, pp. 35 y ss.

12. Hegel, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten», en *Jenaer Schriften*, p. 508.

del todo ético: las actividades e intereses de los individuos singulares mediatizados por el mercado, que más tarde serán englobados bajo el nombre de «sociedad civil».[13] A la orientación realista que Hegel trata de dar a su ideal de Sociedad, corresponde en el texto la circunstancia que, a diferencia de las antiguas doctrinas del Estado, se introduce el estamento de los no-libres, en tanto que estrato de ciudadanos productores que intercambian mercancías.

Adecuadamente descrito con estas determinaciones el marco teórico en que Hegel intenta recoger de nuevo en Jena la comunidad ideal de su juventud, queda al mismo tiempo circunscrito el problema que en adelante tendrá que domeñar. Cuando se ha mostrado con precisión que, para la exposición de tan elevada forma de comunidad social, la filosofía social de la modernidad no puede ser un espacio idóneo porque sigue lastrada por premisas atomísticas, eso significa que para la constitución de una teoría filosófico-política debe desarrollarse un nuevo y diferente sistema de conceptos fundamentales. Hegel se ha preguntado de qué instrumentos categoriales ha de disponerse para que con su ayuda sea posible la construcción filosófica de una organización social que, en el reconocimiento solidario de la libertad individual de todos los ciudadanos, se dé su conexión ética. El pensamiento filosófico-político de Hegel en Jena se orienta a la solución de los problemas sistemáticos que brotan de esa cuestión; los diferentes esbozos, que prepara en el marco del naciente sistema acerca del espíritu humano, tienen su raíz común en esa pregunta y remiten a ella.

En su disertación acerça de las diferentes doctrinas sobre el derecho natural, Hegel todavía no ha desarrollado la solución de este problema, pero a grandes rasgos ya ha marcado el camino por el que lo conseguirá. El primer paso que da para proporcionarle un nuevo fundamento a la ciencia filosófica de la sociedad consiste en reemplazar los conceptos fundamentales atomísticos por categorías que se moldeen a partir de la conexión social de los sujetos. En un pasaje que se ha hecho célebre, se dice con Aristóteles que «el pueblo ... es —según la naturaleza— más que el singular, porque si el singular aislado no es nada autónomo, debe, como las partes, ser en la unidad con el todo».[14] En el contexto en que se encuentra esta frase, Hegel quiere decir solamente que toda teoría fi-

13. Cf. de nuevo Hortsmann, «Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft», para el texto de Hegel, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten», esp. pp. 278-279.
14. Hegel, «Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten», p. 505.

losófica de la sociedad, en lugar de arrancar de las operaciones de sujetos aislados, debe hacerlo de los lazos éticos, en cuyos cauces y siempre en común se mueven los sujetos. Además Hegel se orienta todavía por la concepción aristotélica de que en la naturaleza del hombre ya están depositados, como un sustrato, los rasgos comunitarios que en la Polis logran pleno desarrollo.[15]

Para todo el resto, sin embargo, es determinante el segundo paso en que Hegel ha expuesto cómo puede explicarse la transición de esa situación de «eticidad natural» a la forma de organización de una sociedad que de antemano había tematizado como una relación de totalidad ética. El espacio teórico así delimitado no lo ocupan, en las doctrinas del derecho natural criticadas, ni las construcciones de un contrato social originario ni los diferentes supuestos acerca de los efectos civilizadores de la razón práctica; tales doctrinas deben explicar cómo en la superación de la naturaleza del hombre puede establecerse una relación regulada de la vida social común. Pero a Hegel se le impone la necesidad de deber aferrarse a esas hipótesis exteriores no precisamente porque él ya haya supuesto la existencia de compromisos intersubjetivos como una condición cuasinatural de todo proceso humano de socialización; lo que constituye el proceso que él debe explicar no es la génesis de mecanismos de constitución de la comunidad en general, sino la reconstrucción y la ampliación de las formas germinales de la comunidad social en relaciones de interacción social más globales. En la respuesta al problema así expuesto, Hegel recoge de nuevo la ontología aristotélica; de ella toma la idea de que el proceso a determinar debe tener la forma de uno teleológico, por el que una sustancia originaria, paso a paso, consigue su desarrollo. Pero, al mismo tiempo, subraya tan decididamente el carácter negativo y conflictivo de ese proceso, que en sus reflexiones sólo a duras penas se presiente el pensamiento fundamental que, en años ulteriores y con renovados esfuerzos, elaboró gracias al concepto de «reconocimiento». Hegel investiga el curso en que «la naturaleza moral consigue su verdadero derecho»;[16] intenta comprenderlo en tanto que proceso de repetidas negaciones por las que sucesivamente las relaciones éticas de la sociedad pueden ser liberadas de unilateralidades y par-

15. Además del artículo de Ilting, «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», muy claro sobre el particular, véase Giusti, *Hegels Kritik der modernen Welt*, pp. 349 y ss.
16. Hegel, *Jenaer Schriften.*

ticularidades que subsisten en cada momento. Como él mismo dice, es «la existencia de la diferencia» lo que saca la eticidad de su estadio natural originario y, en una secuencia de reintegraciones del desequilibrio, conduce finalmente a la unidad de lo general y de lo particular. Dicho de manera positiva, esto significa que la historia del espíritu humano se entiende como un proceso de universalización conflictiva de las potencias morales, que en la eticidad natural ya están depositadas en tanto que algo «encubierto y no desarrollado».[17] En el mismo marco de ideas se halla en Hegel la expresión de «devenir de la eticidad» como «progresiva expresión de lo negativo o subjetivo».[18]

En esta concepción de fondo, sin embargo, queda todavía por dilucidar cómo pueden crearse esos potenciales de la eticidad humana no desarrollados, que deben estar depositados ya en la diferencia existente dentro de las primeras estructuras de la práctica de la vida social. Del mismo modo, en el texto sigue sin precisarse la cuestión acerca de la forma social que puede tener ese proceso de repetidas negaciones gracias al cual esos potenciales éticos pueden desarrollarse hasta alcanzar validez universal.

En la solución de ambos problemas a Hegel se le presenta una dificultad específica, por la necesidad de tener que describir los contenidos normativos de la primera socialización, de manera que de ella pueda surgir un proceso simultáneo de crecimiento de formaciones colectivas y de incremento de la libertad individual; porque sólo si la andadura histórico-universal del «devenir de la eticidad» puede entenderse como imbricación de socialización e individuación, puede entonces aceptarse el resultado como forma de sociedad que encuentre su conexión orgánica en el reconocimiento intersubjetivo de la particularidad de todos los singulares. En sus primeros años de Jena, Hegel todavía no disponía del instrumento adecuado para la solución de los problemas que brotan de este planteamiento; sólo después de que, por una reinterpretación de la doctrina del reconocimiento de Fichte, le dé un nuevo significado al concepto hobbesiano de lucha, encontrará una respuesta satisfactoria.[19]

Al principio de su época de Jena, como previamente en Frankfurt,

17. *Ibid.*, p. 507.
18. *Ibid.*
19. La significación de Fichte para la doctrina del reconocimiento en el joven Hegel en los últimos años ha sido elaborada en dos relevantes investigaciones a las que debo estímulo y aliento: Ludwig Siep, «Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften», en *Hegel Studien* (1974), vol. 9,

Hegel se había referido a Fichte siempre de manera crítica; para él, como hemos visto, Fichte era un representante central de la posición «formalista» dentro de la tradición iusnaturalista, y no podía estar en condiciones para la explotación teórica de una «comunidad de relaciones vivas auténticamente libre».[20] En el *System der Sittlichkeit*, compuesto en el año de 1802, inmediatamente después de concluir la disertación sobre el derecho natural, Hegel recoge positivamente la teoría fichteana del *reconocimiento* para describir con su ayuda la estructura interna de las formas de las relaciones éticas, que él quería presuponer como Prius de la socialización humana. En su escrito sobre los *Fundamentos del derecho natural*, Fichte había conceptualizado el *reconocimiento* como una interacción entre individuos que estaba en la base de sus relaciones jurídicas: en la recíproca disposición a un obrar libre y en la delimitación de la propia esfera de acción en favor del otro, se conforma entre los sujetos la conciencia común, que consigue validez objetiva en las relaciones jurídicas.[21] De este modelo fichteano, Hegel toma primero sus implicaciones filosóficas transcendentales y lo aplica directamente a las diferentes configuraciones del actuar recíproco entre individuos en las formas de vida comunicativa que, hasta el momento, él, de la mano de Aristóteles, sólo había descrito como configuraciones diferentes de la eticidad humana, introduciendo por ello el fenómeno intersubjetivo en un reconocimiento recíproco. En adelante, las relaciones éticas de una sociedad presentan las formas de una intersubjetividad

---

pp. 155 y ss.; Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung, Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, 1982. Previo a estos dos libros, el importante artículo de Manfred Riedel, «Hegels Kritik des Naturrechts», en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969, pp. 42 y ss. Otra huella de la doctrina del reconocimiento de Hegel remite a Rousseau. En su *Discours sur l'inégalité*, éste ha introducido el reconocimiento recíproco («apprécier mutuellement») como dimensión central de la socialización humana, y ha afirmado que, gracias a ella, cualquier crimen se transmuta en una forma de ofensa; cf. J.-J. Rousseau, *Diskurs über die Ungleichheit*, Paderborn, 1984, pp. 189 y ss. (hay trad. cast.: *Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres*, Tecnos, Madrid, 1987). Esta indicación se la debo a Hinrich Fink-Eitel.

20. Hegel, «Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie», en *Jenaer Schriften*, pp. 7 y ss., cita en p. 83.

21. J.G. Fichte, «Grundlage der Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre», en *Fichtes Werke*, ed. Immanuel Hermann Fichte, vol. III, Berlín, 1971, pp. 1 y ss., esp. p. 19; cf. como invitación a la doctrina de Fichte, Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo y Munich, 1974.

práctica, en la que el acuerdo complementario y, con él, la necesaria comunidad de los sujetos, que se contraponen unos a otros, está asegurado por el movimiento de *reconocimiento.* Para Hegel, la estructura de tal relación de reconocimiento recíproco es en todo caso la misma: un sujeto deviene siempre en la medida que se sabe reconocido por otro en determinadas de sus facultades y cualidades, y por ello reconciliado con éste; al mismo tiempo llega a conocer partes de su irreemplazable identidad y, con ello, a contraponerse al otro en tanto que un particular. Pero en esta lógica de la relación de reconocimiento, Hegel ve depositada también una dinámica interna que le permite avanzar más allá del modelo fichteano: como los sujetos en el marco de una relación ética ya establecida siempre experimentan algo más acerca de su identidad particular, y en cada caso es una nueva dimensión de sí mismo lo que con ello se establece, esos sujetos deben abandonar de nuevo de manera conflictiva el plano de eticidad alcanzado, para conseguir el reconocimiento de la forma relativamente más exigente de su individualidad. El movimiento de reconocimiento, que subyace en la relación ética entre los sujetos, consiste en un proceso de etapas de reconciliación y de conflictos, separados unos de otros. Como es fácil de ver, Hegel recarga el concepto aristotélico de la forma de vida ética con un potencial moral que no se les ofrece a los hombres a partir de una naturaleza básica, sino de un tipo específico de relación entre sí mismos; las coordenadas de su pensamiento político se desplazan desde un concepto teleológico de naturaleza a otro de lo social, en el que constitutivamente se integra una tensión interna.

Esta dinamización en el sentido de una teoría del conflicto del modelo de reconocimiento de Fichte, junto con la posibilidad de una primera determinación del potencial interno de la eticidad humana, pone al alcance de Hegel al mismo tiempo la suerte de la concretización de su proceso negativo de desarrollo. El camino a que con esto se accede estriba en una reinterpretación del modelo de una lucha de todos contra todos con que Hobbes, en conexión con Maquiavelo, inaugura la historia de la filosofía social moderna.[22] Si los sujetos deben abandonar y superar las relaciones éticas en que originariamente se hallan porque no en-

22. Para el debate de Hegel con el modelo del estado de naturaleza de Hobbes, cf. el relevante artículo de Siep, «Kampf um Anerkennung». Para el debate de Hegel con Hobbes en *Jenaer Schriften*: Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, 1974.

cuentran plenamente reconocida su identidad particular, entonces la lucha que de ahí se deriva no es un conflicto por la autoconservación física; es más bien uno de índole práctica que estalla entre los sujetos, un acontecimiento ético, en tanto que tiende al *reconocimiento* subjetivo de las dimensiones de la individualidad humana. Por consiguiente, un contrato entre los hombres no pone fin a la precaria situación de una lucha de todos contra todos, sino al contrario, dirige la lucha como un médium moral desde un estado de eticidad no desarrollada a otro más maduro de relaciones éticas. Con esta reinterpretación del modelo hobbesiano, Hegel introduce una nueva concepción de la lucha social que hace época, y a consecuencia de la cual el conflicto práctico puede entenderse como un momento ético en el movimiento, dentro de la conexión de la vida social;[23] con ello el nuevo concepto de lo social no sólo integra desde el principio un dominio de tensiones morales, sino que engloba incluso el medio social por el que conflictivamente pueden evacuarse.

Pero el concepto teorético fundamental, que surge de la deliberada conexión de motivos hobbesianos y fichteanos, consigue una forma clara sólo en los escritos de Hegel del período de Jena. En el *System der Sittlichkeit*, el primero de esta serie de escritos, se revela de nuevo el modelo acuñado, porque la construcción argumental se muestra como un reflejo especular de la construcción del Estado en el *Leviatán*. Hegel, en lugar de una lucha de todos contra todos, comienza su exposición filosófica con las formas elementales de reconocimiento social, que él presenta bajo el título de «eticidad natural», y sólo la violación de esas iniciales relaciones de reconocimiento por distintos tipos de lucha, que son expuestos conjuntamente como un estadio intermedio bajo el título de «delito», llevan desde ahí a un estadio de integración social, que formalmente puede conceptualizarse como relación orgánica de eticidad pura. Si la muy esquemática forma expositiva que, en conexión con Schelling y por razones metodológicas, Hegel ha intentado darle a su escrito en el *System der Sittlichkeit*[24] se separa *a posteriori* de la anda-

23. Así, Ilting, «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», cap. 3.

24. Hegel emplea como forma de exposición el método de la subsunción alternativa de intuición y concepto. De este procedimiento se desprenden formalmente las tres grandes secciones de su escrito: el capítulo sobre la «eticidad natural», en tanto que subsunción de la intuición bajo el concepto; el capítulo sobre el «delito», como subsunción del concepto bajo la intuición, y el capítulo sobre la «eticidad absoluta» en tanto que «indiferencia del concepto y de la intuición». Pero, si no me equivoco, este procedimiento metódico es muy superficial respecto al contenido filosófico del escrito.

dura material de la argumentación, entonces se desvelan claramente los pasos singulares de la construcción teorética.

Hegel describe el proceso en que se establecen las primeras relaciones sociales en tanto que fenómeno de desgajamiento de los sujetos respecto de determinaciones naturales. Este acrecentamiento de «individualidad» se cumple en dos estadios de reconocimiento recíproco cuyas diferencias se miden según qué dimensiones de la identidad personal encuentran campo de actividad en cada uno de ellos.

En la relación «padres e hijos», una de las «interacciones generales y de educación de los hombres», los sujetos se reconocen recíprocamente como seres que se aman, necesitados de emoción afectiva; la parte de la personalidad individual que se encuentra reconocida por el otro es el «sentimiento práctico», la dependencia del singular en cuanto a los dones y bienes necesarios para la vida. La tarea «educativa», que para Hegel constituye la determinación interna de la familia, se orienta a la conformación de la «negatividad interior» y a la autonomía del niño, de manera que su resultado debe ser la «supresión (*Aufhebung*) de aquella unificación del sentimiento».[25] A esta forma de reconocimiento sobrepasada, bajo el mismo título de «eticidad natural», Hegel hace seguir, como segundo estadio, las relaciones de cambio de propiedades contractualmente reguladas. El camino que lleva a la nueva relación social se describe como un fenómeno de generalización jurídica; las referencias prácticas que los sujetos ya en el primer estadio mantenían respecto al mundo, se desgajan de sus condiciones de validez simplemente particulares, y se transforman en exigencias jurídicas generales y fundadas en contrato. En adelante, los sujetos se reconocen recíprocamente portadores de pretensiones legítimas, y se constituyen así en propietarios; en el cambio se refieren unos a otros como «personas» a las que corresponde el derecho «formal» de poder responder «sí» o «no» a las transacciones que se les ofrezcan. Lo que aquí en cada individuo encuentra reconocimiento, en forma de un título de derecho, es la libertad determinada negativa, «lo contrario de sí misma, en cuanto a estar en una determinación».[26]

Ya las formulaciones que Hegel elige para esbozar este segundo plano de *reconocimiento* dejan ver claramente por qué lo considera también como una forma «natural» de eticidad. Con el establecimiento de

25. Hegel, *System der Sittlichkeit*, p. 18.
26. *Ibid.*, p. 23.

relaciones jurídicas se crea un estado social, todavía acuñado por aquel «principio de la singularidad», del que sólo se han purgado las relaciones de la «eticidad absoluta»; porque en una organización social que se caracteriza por formas jurídicas de reconocimiento, los sujetos no se relacionan constitutivamente sino por las libertades negativas, o lo que es lo mismo, sólo en cuanto a su capacidad de negar los ofrecimientos sociales. El movimiento de reconocimiento socializador ya ha superado los límites particularizantes que estaban trazados en el primer estadio con los lazos del sentimiento familiar, pero el avance en la generalización social sólo se logra por el vaciado y formalización de lo que en el sujeto singular consigue confirmación intersubjetiva. Además, el singular, dentro de la sociedad no se establece, según la expresión de Hegel, como «totalidad», como «globalidad que reconstruir desde la diferencia».[27]

La especificidad del *System der Sittlichkeit* la constituye que Hegel contrapone a las dos formas «naturales» de reconocimiento tipos de lucha globalmente diferentes, que resume en un capítulo aparte: mientras los esbozos político-sociales de los años siguientes se construyen de manera que la lucha por el reconocimiento conduce de un estadio al que le sigue, aquí aparece un solo estadio con diferentes luchas entre los dos escalones de la moralidad elemental y absoluta. No es fácil entrever los fundamentos teóricos que han inclinado a Hegel a una construcción caprichosa, y que no es plausible ni desde el punto de vista histórico-social ni desde el del desarrollo lógico; en parte resultan de constricciones metódicas, que provienen de la aplicación sistemática de la teoría del conocimiento de Schelling, pero también, por otra parte, de una confrontación directa con Hobbes, que puede haberle empujado a la presentación unitaria de un estado de naturaleza libre de conflictos éticos. En cualquier caso, Hegel no aplica aún su modelo de lucha, con el fin de explicar teóricamente el paso entre los escalones separados, que hasta ahora ha distinguido en el movimiento de reconocimiento; hace que a éstos conjuntamente les siga un solo estadio de luchas diferentes, cuyo común efecto debe consistir en desgarrar, siempre en nuevos conflictos, el ya elaborado proceso de reconocimiento recíproco. Lo que le interesa es la forma de desarrollo interno de la lucha que resulta de estas perturbaciones de la vida social comunitaria; su analítica es una exégesis teóricamente asentada de los actos destructivos, en tanto que manifestaciones de un «delito».

27. *Ibid.*

Para Hegel, los diferentes actos de destrucción, que en un capítulo intercalado intenta distinguir, representan diferentes figuras de «delito».[28] Él refiere estas acciones delictivas a los precedentes estadios de la moralidad, porque en cada caso las determina como formas de una realización negativa de aquella libertad abstracta, que se había concedido a los sujetos ya en las condiciones de relaciones jurídicas de reconocimiento. La relación de dependencia que así se afirma en cuanto a la relación de las formas jurídicas y de los actos delictivos, deviene teóricamente comprensible cuando se atiende a la concepción del «delito», que ya está contenida en los escritos teológicos del joven Hegel. En éstos había entendido el acto del «delito» como una acción que, en la medida en que está ligada al presupuesto social de las relaciones jurídicas, se da precisamente a partir de la indeterminación de la libertad simplemente jurídica de los singulares; en una acción delictiva, los sujetos hacen uso destructor del hecho que sólo están inscritos negativamente en la vida social común, en tanto que sujetos de derechos de libertad.[29] Pero Hegel, en el marco del nuevo texto, ya no ha tomado la otra faceta de las determinaciones teóricas que había desarrollado en sus escritos tempranos, para la caracterización del «delito»; ahora queda sin mencionar la reflexión teórica de las motivaciones, que presenta la acción del delincuente como un tipo de formación reactiva a las abstracciones y unilateralidades, que estructuralmente están depositadas en las relaciones jurídicas en cuanto tales. Al faltar este elemento afirmativo, el *System der Sittlichkeit* deja también sin respuesta la cuestión acerca de los motivos que, en cada caso, empujan a la acción delictiva. Sólo en raros pasajes de la argumentación pueden encontrarse indicaciones que se acercan a la dirección originariamente fijada; eso parece indicar, en relación con la «devastación natural», que se orienta contra la «abstracción de los Ilustrados»; del «delito» en su conjunto, en otro lugar se habla de «contraposición a la contraposición».[30] Si se interconectan estas formulaciones y se ponen en relación con la concepción anterior, puede conjeturarse que Hegel remite el origen del «delito» a un estado incompleto de reconocimiento; que el motivo interno del delincuente lo cons-

28. Solange Mercier-Josa, «Combat pour la reconnaissance et criminalité», en Dieter Henrich y Rolf-Peter Hortsmann, eds., *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart, 1982, pp. 75 y ss.

29. Cf. las reflexiones de Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, pp. 100 y ss.

30. Hegel, *System der Sittlichkeit*, p. 339.

muye la experiencia, que él mismo no se ha sentido reconocido de manera satisfactoria en los estadios establecidos de reconocimiento recíproco.

Además, esta teoría encuentra apoyos suplementarios ya que con su ayuda y sin violencia se puede descifrar la lógica que Hegel pone en la base de la presentación de los diferentes tipos de «delito». La frecuencia con que enumera los tipos particulares de comportamiento destructivo tiene sentido cuando, como punto de referencia del «delito», se piensa en formas particulares incompletas de reconocimiento. Hegel empieza con la exposición de una forma destructiva totalmente injustificada: en los actos de «devastación natural», o de «aniquilación», como él la designa, los individuos reaccionan, sin finalidad alguna, a la experiencia de la «abstracción» de una eticidad ya conformada, pero no se esclarece si las formas elementales de *menosprecio* constituyen la ocasión de las acciones destructivas; por otro lado, tales actos de destrucción ciega todavía no son «delitos» en el sentido de Hegel, porque les falta el presupuesto social de la libertad reconocida jurídicamente.

Un «delito» en el sentido estricto de la significación de la palabra representa, por el contrario, el tipo de acciones negativas que Hegel introduce sólo en el segundo estadio. En la expoliación de otra persona, un sujeto conculca voluntariamente la norma general de reconocimiento ya conformada en las condiciones del establecimiento de relaciones jurídicas. Hegel elude cualquier explicación sobre los motivos de este tipo de acciones destructivas, pero el contexto de su argumentación se acerca a suponerlas en la experiencia de un reconocimiento jurídico abstracto. En ese sentido, limita no sólo el carácter activista de la fórmula en que se habla[31] de la «conculcación del derecho» como objetivo del robo, sino también la descripción del fenómeno de la situación conflictiva que se origina con el acto del robo. Por éste un sujeto, primero, es cercenado en cuanto a la propiedad que le pertenece, pero también al mismo tiempo, dice Hegel, es lesionado como «persona» en su totalidad. Como hasta aquí todavía nos movemos en el plano de la eticidad natural, en el que la abstracción del derecho no tiene «ni su necesidad ni su sostén en una generalidad»[32] y, por consiguiente, su capacidad de coerción carece de la autoridad del Estado, cada sujeto

31. *Ibid.*, p. 44.
32. *Ibid.*, p. 45.

debe velar por la defensa de sus derechos y, por ello, con el robo se ve amenazado en su identidad.[33]

A esta lesión de la propia persona, el sujeto sólo puede reaccionar adecuadamente cuando por su parte, frente al agresor, se coloca en defensa activa. Tal retroacción del «delito» sobre su causante, en la forma de resistencia por parte del agredido, es la primera secuencia de acciones en el acontecimiento que Hegel cubre con el concepto de lucha. Se origina una lucha de persona contra persona, es decir, entre dos sujetos susceptibles de derechos, cuyo objetivo lo constituye el reconocimiento de las pretensiones diferentes: por un lado, la pretensión de resolución del conflicto por el irrefrenado despliegue de la propia subjetividad; por el otro, la pretensión reactiva al respeto social de los derechos de propiedad. El resultado de la lucha desencadenada por estas pretensiones, para Hegel ya está estructuralmente decidido, porque sólo una de las dos partes escindidas puede referir la amenaza, de manera no limitada, a sí misma en tanto que personalidad, porque sólo el sujeto lesionado, en su resistencia, lucha por la integridad de su persona como un todo, mientras que el delincuente, en su acción, es movido simplemente por la imposición de un interés particular. Por eso, sólo el primero, como Hegel concluye con rapidez, «conserva la superioridad» en la lucha ya que «de la lesión personal hace la cosa de toda su personalidad».[34]

Al conflicto social que arranca de un robo y que termina con la victoria sobre el delincuente, Hegel le hace seguir como tercer escalón de la negación la lucha por el honor. Este caso conflictivo, respecto a las condiciones de su origen, presenta la forma más plena de una escisión intersubjetiva; no le subyace la lesión de una persona individual de derecho, sino la de la integridad de una persona como un todo. Cierto, aquí Hegel deja de nuevo indeterminados los motivos específicos del «delito» que desencadena el conflicto; quedan pendientes de determinación los fundamentos de que una persona viole el marco de una relación de reconocimiento existente, por los que ella conculque u ofenda a otro sujeto en su integridad. Pero, para las dos personas que participan en el conflicto, se presupone una referencia a su totalidad que, en cada caso, es la totalidad de su existencia individual y por la que ambos se arriesgan. Se entiende que el acto de conculcación se funda en el propósito de

33. En este punto me adhiero a la interpretación de Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, p. 324, y Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, p. 339.
34. Hegel, *System der Sittlichkeit*, p. 46.

probar públicamente la integridad de la propia persona y por ello reivindicar su reconocimiento, pero entonces el agravio del delincuente remite a la previa experiencia de no ser plenamente reconocido como personalidad individualizada.

Las dos partes que se enfrentan en el conflicto persiguen en cualquier caso el objetivo de poner a prueba la integridad de la propia persona; Hegel remite este recíproco propósito, ciñéndose al uso lingüístico de su tiempo, a una exigencia de «honor». Por éste, en primer lugar, como se dice en el texto, ha de entenderse el modo de una colocación frente a sí mismo, «por la que ... el singular deviene una totalidad personal».[35] Honor es la posición que adopto frente a mí mismo cuando identifico positivamente mis cualidades y mi especificidad. A un combate por el «honor» sólo se llega cuando la posibilidad de tal autorrelación positiva depende de la confirmación del reconocimiento por otros sujetos; un individuo adquiere plena identificación consigo, en la medida en que sus especificidades y cualidades encuentran aliento y respaldo de parte de sus socios de interacción social. Con el «honor» se distingue, pues, una relación afirmativa consigo mismo que estructuralmente está ligada al presupuesto del reconocimiento intersubjetivo de la particularidad individual. Por eso los dos sujetos en la lucha persiguen el objetivo de restablecer el honor lesionado, en cada caso sobre bases diferentes, e intentan convencer de su derecho al reconocimiento. Pero esto, como más adelante supone Hegel, sólo es posible si demuestran recíprocamente su disposición a poner en juego su vida; sólo porque estoy dispuesto a morir, doy públicamente a conocer que mis objetivos y especificidades individuales cuentan más que mi supervivencia física. Así Hegel hace que el conflicto que se origina en una ofensa, desemboque en un combate a vida o muerte que se desarrolla más allá de las demandas jurídicamente reclamadas, porque «está en juego el todo» (de una persona, A.H.).[36]

Por poco claras que puedan ser estas explicaciones en su conjunto, desvelan por vez primera de manera precisa los objetivos teoréticos que Hegel sistemáticamente articula en su capítulo intermedio acerca del «delito». El hecho de que, en el avance de los tres estadios de los conflictos sociales, las exigencias de identidad de los sujetos concernidos paulatinamente se amplían, excluye una valoración simplemente negativa de los actos de conculcación presentados; los diferentes conflictos, consi-

35. *Ibid.*, p. 47.
36. *Ibid.*

derados en su conjunto, constituyen precisamente el proceso que preparará el paso de la eticidad natural a la absoluta, ya que atribuye a los individuos cualidades e intenciones necesarias para ello. Hegel no sólo quiere mostrar cómo las estructuras del reconocimiento elemental son destruidas por actos de alienación negativa de libertad; quiere mostrar también que sólo por tales actos destructivos pueden crearse las relaciones éticamente maduras de reconocimiento, bajo cuyo presupuesto puede desarrollarse después efectivamente una «comunidad de ciudadanos libres».[37] Dos son los aspectos del comercio intersubjetivo que analíticamente pueden distinguirse como dos dimensiones, en las que Hegel imputa a los conflictos sociales una especie de potencial de aprendizaje práctico moral. Por un lado, los sujetos, por cada nueva exigencia en que paulatinamente se ven implicados por los diversos «delitos», adquieren un suplemento de saber acerca de su propia e irreemplazable identidad. Ésta es la dimensión de desarrollo que Hegel intenta poner de relieve mediante la expresión «de la persona» a la «persona como un todo»: por «persona», como ya en parte sobre la «eticidad natural», se entiende un individuo que refiere de manera inmediata su identidad desde el reconocimiento intersubjetivo de su capacidad jurídica; por «persona como un todo», por el contrario, un individuo que ha conseguido del reconocimiento intersubjetivo ante todo su identidad como «particularidad». Pero, por otro lado, en ese camino en el que los sujetos logran mayor autonomía, también debe crecer en ellos la conciencia acerca de su recíproca dependencia. Esta es la dimensión en desarrollo que Hegel quiere poner de relieve, de manera que, al término del combate por el «honor», pasa insensiblemente de un conflicto entre sujetos singulares a otro entre comunidades sociales: finalmente, los individuos están unos junto a otros, después de asumir las exigencias de los diversos «delitos», no ya como autores autorreferidos, sino frente a frente en tanto que «miembros de un todo».[38]

Si estas dos dimensiones de desarrollo se piensan conjuntamente y se consideran en tanto que una unidad, entonces resalta el proceso de

37. Con esto entro naturalmente en contradicción con la interpretación del capítulo sobre el «delito» desarrollada por Manfred Riedel: «Hegels Kritik der Naturrechts», en *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt, 1969, p. 56; él no cree que los fenómenos de conflicto analizados por Hegel presenten, en manera alguna, un avance hacia el plano de la «eticidad absoluta».

38. Hegel, *System der Sittlichkeit*, p. 50.

formación con el que Hegel intenta esclarecer el paso de la eticidad natural a la absoluta. Su construcción está orientada por el convencimiento de que sólo por la destrucción de las formas de reconocimiento jurídico en las relaciones intersubjetivas llega a conciencia el momento que puede servir de fundamento de una comunidad moral. El delincuente, porque lesiona las personas en su derecho, luego en su honor, hace objeto de un saber general la dependencia de cada uno respecto de la comunidad. En esa misma medida, los conflictos sociales en que se rompe la eticidad natural ocasionan en los sujetos la emergencia de una disposición a reconocerse recíprocamente, como destinados unos a otros y, no obstante, al mismo tiempo como personas plenamente individualizadas.

Pero Hegel, en el avance de su argumentación elabora un tercer estadio de interacción social, que implica relaciones de reconocimiento cualitativo entre los miembros de una sociedad, aunque todavía sólo en la forma de un presupuesto implícito. En su presentación de la «eticidad absoluta», que se liga al capítulo sobre el «delito», como fundamento intersubjetivo de una entidad comunitaria futura, se afirma una relación específica entre los sujetos, para la que forja la categoría de «intuición recíproca»; el individuo «se intuye» a sí mismo en cada uno.[39] Con esta fórmula, porque el término «intuición» se acerca a Schelling, Hegel ha intentado designar una forma *reflexiva* de relaciones recíprocas entre sujetos, superpuesta al simple reconocimiento *cognitivo;* ese modelo de reconocimiento, que incluye lo afectivo, para el que pronto se apresta la categoría de *solidaridad,*[40] debe proporcionar claramente la base comunicativa, sobre la cual los individuos, aislados unos de otros por las relaciones jurídicas, pueden volver a encontrarse en el marco global de una comunidad ética. Hegel prosigue el fructífero proceso de pensamiento que se ha delimitado así en las partes que quedan del *System der Sittlichkeit,*

39. *Ibid.*, p. 54.

40. La idea de interpretar determinados aspectos de la teoría de la eticidad de Hegel con la ayuda del concepto de «solidaridad», se la debo a una propuesta que Andreas Wildt desarrolla en el artículo «Hegels Kritik des Jacobinismus», en Oskar Negt, ed., *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, 1970, p. 277; pero a diferencia de él, yo refiero más directamente el concepto a la forma de relación social, que Hegel ha querido designar con su concepto de eticidad, teoréticamente dentro del reconocimiento. Una potente y comparable interpretación del concepto del «reconocimiento recíproco» la ha propuesto también Gillian Rose; para ella, designa una forma de relación social «que no domina ni suprime, sino que reconoce la diferencia del otro», cf. Gillian Rose, *Hegel contra Sociology*, Londres, 1981, p. 69.

pero no más; en este punto se rompe el hilo teórico de la argumentación sobre el reconocimiento, y el texto se limita en lo sucesivo a la presentación de los elementos organizativos que deben caracterizar el comportamiento político en la «eticidad absoluta». Por ello, las dificultades y los problemas, que el análisis reconstructivo de Hegel han dejado sin contestar en los estadios precedentes, quedan abiertos hasta el final del texto.

Entre las oscuridades que caracterizan el *System der Sittlichkeit* en su eticidad, se encuentra la cuestión de en qué medida la historia de la eticidad humana debe poder reconstruirse según el hilo lógico del despliegue de las relaciones de reconocimiento. Contra esta posibilidad apunta el hecho de que el marco referencial aristotélico no está aún conceptualmente lo bastante diferenciado como para poder derivar de manera clara, unas de otras, diferentes formas de reconocimiento. Es cierto que, en muchos pasajes, la argumentación se acerca a diferenciar las tres formas de reconocimiento, que se distinguen entre sí en cuanto al «cómo» y también al «qué» de la confirmación práctica; en las relaciones afectivas de reconocimiento de la familia, el individuo humano es reconocido como un ente concreto de necesidades, en las de reconocimiento formal-cognitivo del derecho, lo es como persona abstracta, y en las relaciones emocionalmente ilustradas del Estado, es reconocido exclusivamente como un general concreto, como un sujeto socializado en su unicidad. Si además se diferencia aún más claramente entre las instituciones y el modo de la relación de reconocimiento correspondiente, se puede presentar sucintamente la teoría de los estadios de Hegel en el esquema siguiente:

Objeto y modo de reconocimiento	Individuo (necesidades concretas)	Persona (autonomía formal)	Sujeto (especificidad individual)
Intuición (afectivo)	Familia (amor)		
Concepto (cognitivo)		Sociedad civil (derecho)	
Intuición intelectual (afecto devenido racional)			Estado (solidaridad)

Para tal teoría de estadios de reconocimiento social, en la que, diferentes modos de reconocimiento de conceptos diferenciados de persona se ordenan de manera que resulte una secuencia de medios de reconocimiento cada vez más exigentes, en *System der Sittlichkeit* faltan las diferenciaciones conceptuales correspondientes para que puedan aceptarse como aseguradas; y si del empleo del modelo cognitivo de Schelling por parte de Hegel resultase una clara distinción de los tres modos de reconocimiento, en el texto faltan los conceptos teóricos suplementarios acerca de la subjetividad gracias a los que podría estudiarse también la diferenciación respecto del objeto personal del reconocimiento.

Esta segunda dificultad, que el *System der Sittlichkeit* deja fuera de consideración, surge de la pregunta acerca de la posición que ocupa el «delito» en la historia de la moralidad. Muchas cosas indican que Hegel concede a los actos delictivos un papel constructivo, porque pueden desencadenar los conflictos sociales gracias a los que los sujetos prestan atención a las relaciones de reconocimiento subyacentes. Pero de ser así, entonces, en el movimiento de reconocimiento, al momento de lucha no le correspondería sólo una función negativo-transitoria, sino también una positiva, a saber, una de formación de la conciencia; en el eje diagonal que en el esquema orienta hacia una creciente «universalización», en cada momento se designarían las condiciones prácticas de posibilidad del paso siguiente. Pero al contrario, esto significa tanto que Hegel deja inmotivados en su conjunto los diferentes «delitos», como que éstos pudieran ocupar un lugar sistemático en su demostración; si los conflictos sociales en el seno de la construcción teórica hubiesen debido asumir realmente el «papel» fuerte, y provocar la conciencia acerca de la reciprocidad de reglas específicas de reconocimiento, en ese caso hubiese sido necesario establecer con más precisión su estructura interna, tanto teórica como categorialmente. Con esto se alude a que el modelo filosófico que Hegel elabora en Jena para explicar la historia de la moralidad humana, sólo se encuentra en esbozo en el *System der Sittlichkeit*; todavía le faltan instrumentos decisivos para poder llegar a una concepción más determinada de su mediación por Fichte y por Hobbes.

La posibilidad de ese avance hacia una precisión más amplia, sólo se presenta en el momento en que Hegel comienza a reemplazar el marco aristotélico de orientación en su filosofía política por un nuevo sistema de referencia. Hasta ahora había tomado los conceptos fundamentales de su noción de «eticidad» de un universo de representaciones

filosóficas, para el que había sido central la toma de posición ontológica referida como siempre a un orden pensado como «natural», pero no había podido describir las relaciones éticas entre los hombres sino en tanto que escalonamientos de tal naturaleza subyacente, de manera que sus cualidades cognitivo-morales deberían seguir indeterminadas. No obstante, en la *Philosophie des Geistes*, concebida en 1803-1804, y que tiene su origen[41] en el esbozo antes denominado *Realphilosophie* I, el concepto de «naturaleza» ya ha perdido su significación ontológica global. Con él Hegel ya no designa la constitución de la realidad en su totalidad, sino sólo aquel sector que se enfrenta con el Espíritu como su «otro», es decir, la naturaleza física prehumana. Simultánea y naturalmente, con esta delimitación del concepto de naturaleza, se acrece para la categoría de Espíritu o de «conciencia» la tarea de caracterizar aquel principio estructural por el que el mundo de la vida (*Lebenswelt*) social de los hombres se delimita frente a la realidad natural. La esfera de la eticidad deviene por ello, por vez primera, liberada para las determinaciones categoriales y diferenciaciones, que se toman del proceso de reflexión del Espíritu.[42] En el lugar de la teleología natural aristotélica, de la que todavía estaba impregnado el *System der Sittlichkeit*, penetra paulatinamente una teoría filosófica de la conciencia.

En este proceso de cambio conceptual, que apunta ya en dirección del sistema definitivo, los fragmentos de 1803-1804 sólo ocupan el lugar de un escalón intermedio. Hegel se atiene todavía a la articulación formal de su posición originaria en que la relación ética del Estado constituye el punto de referencia central del análisis reconstructivo y, en ese sentido, la categoría de la conciencia sólo sirve para la explicación de las formas de la eticidad.[43] Pero el viraje categorial a una filosofía de la conciencia es suficiente para imprimir al modelo de una «lucha por el reconocimiento» una configuración altamente modificada. Hegel ya no puede concebir el camino de la constitución de una comunidad estatal como un proceso de desarrollo conflictivo de estructuras elementales de

41. Cf. para situar el texto en su conjunto el comentario informativo de Klaus Düsing y Heinz Kimmerle, en G.W.F. Hegel, *System der spekulativen Philosophie*, Hamburgo, 1986, Introducción, pp. VII y ss.

42. Para esto, el excelente, en su conjunto, Rolf-Peter Hortsmann, «Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption», en *Philosophische Rundschau*, 19 (1972), pp. 87 y ss.

43. *Ibid.*, p. 114. También Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*, pp. 182 y ss.

una eticidad natural originaria, sino que debe entenderlo directamente como un proceso de constitución del Espíritu. Este proceso se cumple sobre la secuencia de los espacios mediadores del lenguaje, del instrumento y de la propiedad familiar, por cuya aplicación la conciencia, en tanto que «unidad inmediata de singularidad y generalidad»,[44] consigue llegar paulatinamente a una concepción de sí misma como totalidad. En el nuevo contexto, «reconocimiento» denota el paso cognitivo que realiza una conciencia ya conformada «idealmente» como totalidad, el momento en que «se reconoce a sí misma en otra totalidad semejante»;[45] y a un conflicto o lucha, en tal experiencia de conocerse en otro conocimiento, puede llegar, porque sólo por la lesión recíproca de sus pretensiones subjetivas los individuos pueden lograr un saber acerca de si el otro en cada caso se reconoce en ellos como una totalidad: «Pero esto, que mi totalidad como la de un singular, en otra conciencia sea precisamente esa totalidad para sí, si es reconocida o respetada, eso sólo puedo saberlo, por la fenomenalidad de la acción del otro frente a mi totalidad, y por consiguiente el otro debe aparecerme como totalidad, lo mismo que yo a él».[46]

Hegel, como muestra esta reflexión, ha aclarado su deducción de la lucha por el reconocimiento, respecto al viejo texto de Jena, solamente en algún punto. La reorientación hacia una filosofía de la conciencia le permite ahora desplazar los motivos del desencadenamiento del conflicto indiscutiblemente al interior del espíritu humano, que a su vez debe estar constituido de tal manera que presuponga para su plena realización lograr un saber conflictivo sobre su reconocimiento por otro. El individuo sólo puede proporcionarse un sentimiento de seguridad, acerca de si es reconocido por el otro, por la experiencia de la reacción práctica con que cada uno responde a una exigencia provocativa.[47] Por otro lado, la función social que la lucha desencadenada debe asumir en la conexión del proceso de formación ética en el nuevo contexto teórico tampoco parece anclada de manera fundamental; como en el *System der Sittlichkeit*, el conflicto representa una especie de mecanismo de colectivización social que fuerza a los sujetos a reconocerse recíprocamente

44. Hegel, *System der spekulativen Philosophie*, p. 189.
45. *Ibid.*, p. 217.
46. *Ibid.*, p. 218.
47. Una interpretación exhaustiva de las implicaciones teórico-concienciales de esta tesis la proporciona Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, pp. 336 y ss.

en el otro ocasional de manera que, al final, su conciencia individual de la totalidad se delimita con la de todos los demás en una conciencia general. Esta conciencia devenida «absoluta» constituye para Hegel, de nuevo a la manera del antiguo texto, la base intelectual para un futuro ideal ser común: brotado del reconocimiento recíproco en tanto que médium de la generalización social, constituye el «espíritu del pueblo», y en ese sentido también la «sustancia viva» de sus costumbres.[48]

Estas inocuas coincidencias en cuanto al resultado no permiten saltar por encima de la diferencia que existe entre los dos textos en lo fundamental. Ciertamente, en ambos textos la lucha por el reconocimiento es concebida como un proceso social, que lleva a un incremento de socialización en el sentido de una descentralización de las formas de la conciencia individual; pero sólo en el más temprano *System der Sittlichkeit* le atribuye a esa lucha también la significación de un médium de individuación, de incremento de las capacidades del yo. Este sorprendente contraste deviene comprensible cuando se consideran con más precisión las divergencias conceptuales que deben resultar de las diferentes posiciones de los dos escritos. El *System der Sittlichkeit*, como ya se ha indicado, contiene la presentación de un cambio realizado en las relaciones de interacción humana. El objeto del análisis reconstructivo, desde el principio, lo representan, sobre la base del espacio aristotélico de referencia del texto, las relaciones de comunicación normativamente plenas de las que los individuos debían diferenciarse primero para poder entenderse como sujetos individualizados. Pero ambos extremos, tanto la emancipación de los sujetos singulares como su creciente socialización entre sí, debían desencadenarse y ser empujados por esa lucha por el reconocimiento que hace que en los individuos, en la misma medida en que paulatinamente devienen atentos a sus pretensiones subjetivas, al mismo tiempo se engendre un sentimiento racional de su comunidad intersubjetiva. Hegel debía sin embargo distanciarse de la compleja posición problemática así establecida, en el momento en que él a su filosofía política, en lugar de un espacio de referencia aristotélico, le da un apoyo en una filosofía de la conciencia. Las relaciones de comunicación entre los sujetos ya no pueden ser concebidas como algo que acaece por principio en los individuos, porque el dominio de su análisis reconstructivo ya no se establece primariamente a partir de las formas de interacción social, de las

48. Hegel, *System der spekulativen Philosophie*, p. 223.

«relaciones éticas», sino que consiste en los escalones de la automediación de la conciencia individual.

Mientras que hasta ahora la armazón elemental de las relaciones de la acción comunicativa era de donde arrancaba la investigación filosófica ahora, en el fragmento de 1803-1804, es la confrontación teórica y práctica de los individuos con su entorno, el punto en que se instala el análisis. El proceso de formación intelectual que brota de esa confrontación y que se desarrolla en la forma de una reflexión del Espíritu sobre las operaciones de mediación intuitivamente llevadas a cabo, primero, permite que en cada sujeto singular surja una conciencia de la totalidad, antes de conducir a aquel estadio de generalización o de descentramiento de las perspectivas del yo, que interviene en la lucha por el reconocimiento. En este sentido, el conflicto entre los sujetos ha perdido aquí la segunda dimensión que se le atribuía en el *System der Sittlichkeit*; pues ya no representa un médium para la formación de la conciencia individual del singular, sino que solamente preserva las funciones de un médium de generalización social, de colectivización. Porque con el aristotelismo de sus escritos tempranos de Jena Hegel abandona también la representación de una intersubjetividad procesual de la vida de los individuos, ahora tampoco puede ya pensar el proceso de individuación como un proceso de separación conflictiva del singular respecto de las relaciones de comunicación existentes; su teoría política de la eticidad pierde el carácter de una «historia social», de un análisis de las transformaciones de las relaciones sociales, y toma en general la forma de un análisis de la formación del individuo para la sociedad.

Si estas consideraciones son pertinentes, la aportación teórica de su reorientación a una filosofía de la conciencia la paga con la renuncia a un intersubjetivismo potente. Es cierto que con ese cambio conceptual, introducido por el esbozo de sistema de 1803-1804, Hegel se proporciona por vez primera la posibilidad teórica de distinguir con mayor precisión entre los estadios singulares de la formación individual de la conciencia; con ello se le ofrece también la oportunidad de proponer las diferenciaciones entre los diferentes conceptos de persona, de que su posición anterior carecía. Pero esta aportación teórico-subjetiva se paga al precio de un abandono precipitado de una alternativa teórico-comunicativa, que todavía estaba depositada en la referencia conceptual retrospectiva a Aristóteles; la reorientación a una filosofía de la conciencia le hace perder la idea de una intersubjetividad procesual del hombre y le cierra el camino a aquella otra solución, que hubiera consistido en

introducir las diferenciaciones necesarias entre los diversos grados de autonomía personal en el espacio mismo teórico-intersubjetivo. Sin embargo, ambos extremos, la ventaja categorial y la pérdida teórica, que este avatar de pensamiento introduce en su idea de «una lucha por el reconocimiento», pueden medirse adecuadamente sólo en relación con el escrito en que esa reorientación llega a su conclusión. En el esbozo ya listo en 1803-1804 de una *Realphilosophie*, último texto que precede a la *Fenomenología del Espíritu*, Hegel lleva a cabo consecuentemente su análisis del proceso de formación en el marco del nuevo paradigma de una filosofía de la conciencia; aunque casi todos los ecos del *System der Sittlichkeit* han sido sofocados, aquí «la lucha por el reconocimiento» conserva todavía una posición sistemática y sólida que no habrá de repetirse en su creación político-filosófica posterior.

3. LA LUCHA POR EL RECONOCIMIENTO: SOBRE LA TEORÍA SOCIAL DE LA *REALPHILOSOPHIE* DE JENA DE HEGEL

El concepto fundamental de la filosofía de la conciencia, que en los trabajos de Hegel hasta ahora sólo había sido soporte de manera incompleta, en la *Realphilosophie* determina enteramente la arquitectónica y el método de presentación. Hegel había elaborado este primer esbozo de su filosofía en tanto que sistema unitario, porque se había dotado entretanto de mayor claridad en cuanto a los presupuestos teóricos del concepto de Espíritu. Como su rasgo determinante fundamental ahora ve, bajo un creciente influjo de Fichte, la capacidad específica de poder ser «en sí al mismo tiempo lo otro de sí mismo»;[1] al Espíritu le pertenece la propiedad de la autodiferenciación en el sentido que él puede llegar a ser lo otro de sí mismo y volver desde ahí a sí mismo. Pero si esta operación se piensa, no como un acto aislado, sino en tanto que forma de movimiento de un proceso, resulta el principio unitario desde el que Hegel puede explicar la construcción de la realidad: lo que como ley idéntica de formación subyace en todo acontecimiento es ese doble movimiento de alienación y de vuelta a sí, en cuya repetición permanente el Espíritu se realiza paso a paso. Pero, como este proceso de desarrollo ya es en sí un proceso de reflexión y, por consiguiente, se cumple en la forma de una diferenciación pensada, el análisis filosófico sólo tiene que reproducirlo con bastante exactitud para alcanzar su objetivo sistemático. Tan pronto como ese análisis ha reconstruido todos los escalones de ese proceso de formación, debe alcanzar de manera consecuente el punto final, en el que el Espíritu se ha diferenciado por completo y en el que logra un saber absoluto de sí mismo. La construcción de la empresa he-

1. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*.

geliana ya está ahora por ello calcada sobre el proceso de realización del Espíritu, de la misma manera en que lo estará más tarde en el sistema definitivo; por eso, no en su ejecución, pero sí en cuanto a su idea, su teoría engloba ya las tres partes de una Lógica, una Filosofía de la Naturaleza y una Filosofía del Espíritu, en las que el Espíritu es llevado a presentación, primero en su constitución interna como tal, luego en su enajenación en la objetividad de la naturaleza, y finalmente en el regreso a la esfera de la propia subjetividad.

Con esta reestructuración en el centro de la filosofía de la conciencia del conjunto de su empresa, a Hegel naturalmente se le ofrece también una modificación de aquel dominio parcial que hasta ahora había llenado el análisis de la eticidad. Porque las secciones comprendidas bajo el título de «Filosofía del Espíritu» tienen que reproducir el conjunto del proceso de formación, que el Espíritu debe cumplir una vez que gracias a la reflexión ha vuelto a sí fuera de la alienación en la naturaleza, ya no pueden limitarse sólo a la explicación de la construcción de las relaciones éticas. La tercera parte del sistema incluye más bien aquellos pasos de formación por los que el Espíritu, a través del Arte, la Religión y la Ciencia, consigue ver en su propia constitución interna. En ese sentido, ya no son las relaciones éticas del Estado, sino precisamente esos tres medios de conocimiento, los que constituyen el punto de referencia más alto, «absoluto», para la presentación en que Hegel capta el proceso de formación del Espíritu en la esfera de la conciencia humana. Su escalonamiento se mide según qué contribución pueden aportar las formas de conciencia singular en la elaboración del «Arte, la Religión y la Ciencia». Con ello, ciertamente, también la teoría de la eticidad pierde la función central que hasta ahora se le atribuía, porque había servido como espacio de referencia global para la filosofía del Espíritu: la constitución de la conciencia humana ya no se integra como dimensión constitutiva en el proceso de construcción de las relaciones ético-sociales, sino que, por el contrario, las formas sociales y políticas del comercio entre los hombres sólo son puntos de paso en ese proceso de la formación de la conciencia humana, que engendra los tres medios de autoconocimiento del Espíritu.

Esta pérdida de función de la teoría de la eticidad en nada se expresa con tanta claridad como en las modificaciones que Hegel ha imprimido entretanto en la articulación interna de su Filosofía del Espíritu. Su nuevo principio constructivo, tomado en su fundamento, resulta de un compromiso entre las perspectivas de la vieja concepción teórica so-

ral y las exigencias del nuevo espacio de referencia de una filosofía de la conciencia. Así, Hegel conserva, según la forma categorial, su intención originaria de llevar a cabo la formación del Espíritu dentro de la esfera de la conciencia humana hasta el punto en que, en la relación ética del Estado, comienzan a dibujarse las estructuras institucionales de una forma lograda de socialización. No puede explicarse de otra manera que, para la última sección de su presentación sistemática, una vez más haya escogido con el concepto de Constitución un título que, como en el *System der Sittlichkeit,* designa en primer lugar una estructura institucional. Pero, en cuanto al contenido, Hegel no deja desembocar el proceso de realización del Espíritu en una situación de establecimiento de relaciones estatales, sino que lo culmina sólo en aquellas formas de saber en que llega «a la intuición de sí mismo»;[2] por ello, con el viejo título de Constitución se alude a algo completamente distinto del texto temprano, porque tiene que subsumir todo lo que en la terminología de la *Enciclopedia* se llamará «Espíritu absoluto». Sólo si se coloca este título en lugar del que Hegel, por simples motivos de continuidad teorética, utiliza todavía, devienen comprensibles también los otros títulos que, para los pasos de la formación del Espíritu, se encuentran en el texto.

El capítulo con que Hegel una vez más emprende su reconstrucción, y que por ello ocupa el lugar que anteriormente se le había reservado a la sección acerca de la «eticidad natural», los editores a *posteriori* lo han titulado con el concepto de «Espíritu subjetivo», tomado ya de la sistemática de la *Enciclopedia.* En cambio, para el segundo capítulo, que con la presentación de la realidad social del Espíritu constituye el puente entre los escalones introductorios y la esfera del «absoluto», Hegel todavía prefiere el título de «Espíritu real». Los dos títulos encierran ciertamente, en lo que concierne al estado de cosas mencionado, una serie de interrogantes teóricos;[3] pero tomados en su conjunto, dan a conocer ya el proyecto fundamental que Hegel liga sistemáticamente con la articulación interna de su *Filosofía del Espíritu*: aquel proceso de realización del Espíritu que tiene lugar en la esfera de la conciencia humana, aquí debe ser presentado en la secuencia escalonada que metódicamente resulta cuando se consideran, primero, la relación del sujeto individual

2. *Ibid.*, p. 263.

3. Cf. sobre estas dificultades, Jürgen Habermas, «Arbeit und Interaktion», en *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»,* Frankfurt, 1968, p. 10 (hay trad. cast.: *Ciencia y técnica como «ideología»,* Tecnos, Madrid, 1986).

consigo mismo, luego, las relaciones institucionales de los sujetos entre sí y, finalmente, las relaciones reflexivas de los sujetos socializados con el mundo. Además, esta construcción escalonada, que ya fue sugerida por la división en capítulos en Espíritu «subjetivo», «real» y «absoluto», deja en la oscuridad la construcción específica por la que la lección de Jena acerca de «la Filosofía del Espíritu», se diferencia precisamente de todos los textos ulteriores: en ella Hegel ha incluído todavía el modelo social de la lucha por el reconocimiento en el primer escalón de tal manera que puede convertirse en fuerza impulsora, no de la producción del Espíritu absoluto, pero sí del desarrollo de una comunidad ética.

En la primera parte de su análisis filosófico Hegel avanza metódicamente, reconstruye el proceso de formación del Espíritu subjetivo y, paulatinamente, lo ensancha en cuanto a las condiciones necesarias de la autoexperiencia de la conciencia individual. El resultado de tal procedimiento de reconstrucción debe informar acerca de las experiencias de pretensión que debe haber realizado un sujeto antes de poder concebirse a sí mismo como persona dotada de derechos y, por consiguiente, poder participar en la vida institucionalmente regulada de una sociedad, es decir, en el «Espíritu real».[4] Para el lado cognitivo de este proceso de formación Hegel se sirve de una secuencia escalonada que, de la intuición, por encima de la imaginación, llega a la facultad de la representación lingüística de las cosas; en las operaciones que la conciencia ejecuta en el camino así descrito, aprende a concebirse como potencia «negativa» que produce desde sí misma el orden de la realidad, y por ello en ésta se engendra a sí misma en tanto que objeto. Pero, por otra parte, tal experiencia es incompleta para Hegel, porque sólo puede informar al sujeto que él es capaz de producir el mundo categorialmente, pero no de manera práctica, en cuanto a su contenido. En ese sentido, el proceso de formación necesita una ampliación acerca de esa dimensión de experiencia práctica, por la que la inteligencia contiene «la conciencia de su actuar», «es decir, de sí misma en tanto que posición del contenido, o de sí mismo como contenido».[5] Una plena autoexperiencia del sujeto, como hubiera resultado con la conciencia de derechos intersub-

4. La interpretación más detallada y clara del texto de la *Jenaer Realphilosophie*, y también en lo referente a problemas metódicos, la he hallado en Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, p. 344.
5. Hegel, *Jenaer Rechtsphilosophie*, p. 194.

ivamente vinculantes, sólo es posible bajo el presupuesto de que el individuo aprenda a concebirse como un sujeto de producciones prácticas. Por ello, el movimiento de autoobjetivación constituye el segundo aspecto que Hegel investiga en el proceso de formación del espíritu subjetivo; éste se da en la forma de una secuencia escalonada de pasos de realización de la voluntad individual. El concepto de «voluntad», comprometido, más allá de Fichte, en el movimiento pensante del *Sturm und Drang*, representa para Hegel, en la *Realphilosophie*, la clave para todo el dominio de la dimensión práctico-mundana del sujeto.[6] Hasta ahora el espíritu subjetivo, como sólo había sido considerado en su relación cognitiva respecto a la realidad, sólo se daba como inteligencia; para Hegel deviene voluntad en el momento en que él abandona el horizonte de las experiencias teóricas, para darse un acceso práctico al mundo. En esto estriba el proyecto o la intención que debe designarse con el concepto de voluntad, en algo más que en sólo el empuje hacia una autoobjetivación. Con esta expresión se resalta más bien la decisión de experimentarse a sí mismo en un objeto de actividad: «El que quiere, es decir, el que quiere establecerse, hacerse a sí mismo objeto».[7] Para Hegel, el proceso de formación de la voluntad se compone de las formas de la autoexperiencia que resultan de un proyecto orientado a la realización práctica, «objetiva», de las propias intenciones. De nuevo resulta de ahí la división en estadios de aquella anticipación hasta la «completitud» de la autoconciencia de una persona jurídica, la cual había sido ya ganada a partir de la división en etapas del desarrollo de la conciencia teorética.

Hegel hace que el lado práctico del proceso de formación individual empiece con la experiencia instrumental del sujeto, que subyace en la conexión interna de actividad de trabajo, herramienta y producto. El Espíritu humano, a diferencia del animal, no reacciona ante el «sentimiento de carencia», la sensación de necesidades insatisfechas, con un acto de consumo directo de objetos; en lugar de tal «simple satisfacción de necesidades», entra en él la acción «reflexionada en sí» del trabajo, que difiere el proceso de cumplimiento de la tendencia, porque produce objetos de una situación desligada de un posible y futuro consumo. La actividad de trabajo va ligada a una disociación de las tendencias del

6. Para la doctrina hegeliana de la voluntad, cf. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, p. 344.
7. Hegel, *Jenaer Rechtsphilosophie*, p. 194.

yo,[8] porque exige de éste energías y disciplinas que sólo puede proporcionar la interrupción de satisfacciones inmediatas. A las energías liberadas por la represión de las pulsiones, y que desembocan en el trabajo se junta, como un medio de ahorro de fuerza, la herramienta en la que por su lado se han depositado las experiencias generalizadas de la elaboración de objetos. Hegel considera la obra como resultado del trabajo mediado por el empleo de la herramienta; en ella el sujeto experimenta, por vez primera, que es capaz de constituir la realidad no sólo categorialmente, sino que «el contenido en tanto que tal es por él».[9] En ese sentido, en el producto del procedimiento instrumental, la inteligencia adquiere esa «conciencia de su hacer» que le estaba vedada antes, mientras se refería al mundo de manera sólo cognitiva; conoce su capacidad de producción práctica de objetos en el instante en que en la obra descubre un producto de su propia actividad. Es, en efecto, el modo del hacer práctico lo que le refleja el producto del trabajo como su propia operación; en el resultado de la actividad del trabajo el espíritu subjetivo se experimenta como un ser capaz de actuar por autodisciplina. Por ello Hegel, resumiendo, habla del trabajo como de una experiencia de «hacerse a sí mismo cosa».[10]

Si esta formulación se interpreta en el sentido profundo que sugiere el concepto ontológico de «cosa», no es difícil entender por qué Hegel debe considerar incompleto el primer escalón de la experiencia instrumental de la voluntad. Porque el espíritu subjetivo, en el cumplimiento del trabajo, sólo puede reconocerse en tanto que una «cosa» activa, es decir, como un ser que sólo logra la capacidad de actuar por su adaptación a la causalidad natural, esa experiencia no basta para llegar a una conciencia de sí en tanto que persona jurídica; pues semejante entendimiento de sí presupondría aprender a concebirse como ente intersubjetivo, que existe entre personas con pretensiones concurrentes. Por ello, el proceso de formación del espíritu subjetivo, si debe explicarse la constitución de la conciencia individual de derecho, necesita ampliarse con la dimensión de un rasgo mundano práctico, que Hegel busca en una primera forma de reconocimiento recíproco.

8. *Ibid.*, p. 197.
9. *Ibid.*, p. 196.
10. *Ibid.*, p. 197; para la problemática del modelo hegeliano de cosificación del trabajo, cf. Ernst Michael Lange, *Das Prinzip Arbeit*, Frankfurt, Berlín y Viena, 1980, caps. 1.3 y 1.4.

El grado en que Hegel ha sometido su pensamiento a las premisas monológicas de una filosofía de la conciencia se revela en las dificultades que encuentra en la introducción de esta nueva dimensión intersubjetiva de la voluntad. El tránsito a formas de realización intersubjetivas de la voluntad cumple metódicamente sin duda una función: la de introducir precisamente aquella dimensión de experiencia cuya ausencia hubiera dejado incompleta la autoexperiencia instrumental del espíritu subjetivo. Pero conforme a su autocomprensión, que es ya la de la filosofía de la conciencia, Hegel se siente abiertamente empujado a presentar ese paso como un escalón material en el proceso de formación del espíritu, en vez de como resultado de una operación metódica. La tarea con la que con ello suplementariamente se sobrecarga, se resuelve en el texto con ayuda de la construcción fantástica y estrictamente misógina de la «astucia» en tanto que propiedad característica de la mujer. Con el reemplazamiento de la herramienta por la máquina, la conciencia subjetiva deviene «astuta», porque sabe adaptar las fuerzas naturales a los objetos de su propia elaboración de la naturaleza. Pero la capacidad de «hacer que el otro se comprometa en el propio hacer», se le atribuye solamente a la psique femenina. Por ello, la voluntad, con la astucia, debe haberse «escindido en los dos extremos» de lo masculino y de lo femenino, y en adelante haberse liberado de su «existencia solitaria».[11] Si esta deducción del otro femenino en la interacción se extrae del proceso argumental de la presentación, como hallazgo teórico quedará que, en este lugar, Hegel ensancha la esfera de realización del espíritu subjetivo objetivamente hasta la relación de los sexos; y el motivo sistemático que tal ampliación propone, ha de verse en que, con la relación de interacción sexual entre hombre y mujer, debe introducirse una condición constitutiva de la conciencia de sí de una persona jurídica.

Lo específico en cuanto al contenido de experiencia que la relación sexual tiene respecto de la actividad instrumental, Hegel lo ve justamente en la reciprocidad de un saberse-en-el-otro; en la relación de interacción sexual los dos sujetos pueden reconocerse en su pareja, porque recíprocamente desean el deseo del otro. Mientras que el yo en el cumplimiento y en el resultado de su trabajo sólo se daba como sujeto cosificado de acción, se experimenta en el deseo, que el otro le contrapone, como la misma subjetividad viva y anhelante que desea al

11. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, p. 199.

otro. De esta manera, la sexualidad representa una primera forma de unión de dos sujetos contrapuestos: «Precisamente cada uno es igual al otro en lo que se le contrapone; o el otro, por lo que le es otro, es lo mismo».[12] Pero esta recíproca relación de saberse a sí en el otro se desarrolla hasta una relación de verdadero amor sólo en la medida que puede devenir un conocimiento intersubjetivamente compartido de ambas partes. Pues sólo cuando cada sujeto ha experimentado también del otro que «se sabe a sí mismo en el otro», puede adquirir la confianza de que «el otro ... es para mí». Para designar tal relación de recíproco conocerse-en-el-otro, Hegel emplea por vez primera el concepto de «reconocimiento»; en la relación amorosa, escribe en una nota marginal, «la mismidad [*selbst*] natural no cultivada» es lo reconocido.[13]

Como también en el *System der Sittlichkeit*, Hegel concibe el amor como una relación de reconocimiento recíproco, en la que se confirma en primer lugar la individualidad natural de los sujetos. Ciertamente, a esta determinación, ahora con más claridad que anteriormente, se le atribuye la significación teórico-subjetiva de que el sujeto volitivo sólo en la experiencia del ser amado puede por vez primera experimentarse como un sujeto necesitado-anhelante. Si esta tesis se generaliza sistemáticamente, resulta la premisa teórica de que el desarrollo de la identidad personal de un sujeto está en principio ligada al presupuesto de determinados actos de reconocimiento por parte de otros sujetos. Pues la superioridad de la relación interpersonal respecto a la acción instrumental consiste en que abre a los sujetos que se comunican la posibilidad recíproca de experimentarse en la comunicación con el otro como el tipo de persona que se reconoce desde sí misma. En efecto, el pensamiento de Hegel, depositado en esta argumentación, da un paso más allá de la simple afirmación teorético-social, según la cual la formación de la identidad del sujeto debe estar ligada a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo. Su consideración indica también que un individuo que no reconoce al otro en la interacción como un tipo determinado de persona, tampoco puede experimentarse a sí mismo plenamente como tal tipo de persona. En cuanto

12. *Ibid.*, p. 201; aquí no entro en las complicaciones más amplias de esta tesis, que resultan de que Hegel al principio atribuye diferentes apetitos a ambos géneros; a este respecto, cf. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, p. 354.
13. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, p. 202.

a la relación de reconocimiento esto sólo puede significar que en ella está integrada una constricción de reciprocidad que obliga sin violencia a los sujetos que se encuentran a reconocer en modos determinados al otro social. Si yo no reconozco al otro en la interacción como un determinado tipo de persona, tampoco puedo verme reconocido como tal tipo de persona en mis reacciones, porque a él precisamente debo concederle las cualidades y facultades en que quiero ser confirmado por él.

Pero Hegel todavía no se interesa por conclusiones, con las que quiere mostrar que la relación de reconocimiento plantea ante los sujetos implícitamente exigencias de reciprocidad. Lo que ante todo le preocupa en la relación de reconocimiento amoroso es la función específica que le incumbe en el proceso de formación de la autoconciencia de una persona jurídica. En aquel pasaje a que se había referido la anotación marginal acerca del reconocimiento se dice programáticamente que el amor «no es todavía por sí mismo» el «elemento de la eticidad»; el amor representa, como Hegel escribe completando su pensamiento, sólo «el presentimiento de la misma», «presentimiento del ideal en la realidad».[14] En las dos formulaciones la significación del amor en el proceso de formación individual, sólo se establece negativamente por la determinación de su distancia respecto a la relación social de la eticidad. Hegel quiere contrarrestar el mal entendimiento a que había sucumbido en su juventud, al construir la conexión afectiva de una sociedad según un modelo de relaciones de amor casi eróticas; ya en el *System der Sittlichkeit*, en el lugar que en los trabajos teológicos de juventud había ocupado el amor como fuerza social de integración, penetra el más abstracto y más racional sentimiento de solidaridad. Si las dos formulaciones citadas se toman en positivo, entonces permiten efectuar significativos sondeos en la función que a la relación de reconocimiento amoroso debe atribuírsele en el proceso de formación del sujeto. Hablar del amor como de un elemento de la sensibilidad en nuestro contexto sólo significa que la experiencia de ser amado constituye un presupuesto necesario de la participación en la vida pública de una comunidad. Esta tesis es plausible si es entendida como una aserción acerca de las condiciones emocionales de un desarrollo pleno del yo; sólo el sentimiento de ser reconocido y afirmado en su específica naturaleza de querencia hace que en un sujeto se origine el grado de confianza en sí que le capacita para una legítima par-

14. *Ibid.*, p. 202.

ticipación en la formación de la voluntad política.[15] Que Hegel, más allá, designe el amor como un presentimiento de eticidad, en el citado contexto, puede significar que él lo enfoca como una experiencia primaria de conexión, en la que el hombre puede lograr el sentido de la posibilidad de la unificación de dos sujetos contrapuestos; sin el sentimiento de ser amado no podría formarse una huella psíquico-interna de la representación unida al concepto de comunidad ética. Por otro lado, esta segunda tesis no está enteramente exenta de resonancias de aquella insuficiencia originaria que había consistido en la equiparación de conexión social y amor sexual. Por eso, en el desarrollo de su investigación, Hegel tendrá que delimitar estrictamente la forma de integración de la comunidad ética respecto de la relación emocional entre hombre y mujer.

En cuanto a la relación de reconocimiento amoroso, primer escalón de la formación en que el individuo puede experimentarse como subjetividad viva, Hegel afirma todavía dos formas de incremento de su potencial de experiencia interna. En la estabilidad de la relación erótica en tanto que amor, como hemos visto, ya se ha desarrollado un recíproco saberse en el otro, como conocimiento común de ambos sujetos. Por la actividad cooperativa en la relación institucional del matrimonio, este saber intersubjetivamente compartido adopta a su vez una configuración reflexiva, ya que logra su realización en un tercer objetivo: como el trabajo individual en la herramienta, el amor matrimonial encuentra en la «posesión familiar» un médium, en el que puede intuirse «como posibilidad consolidada de su existencia».[16] La posesión familiar también comparte con la herramienta la limitación de ser solamente una expresión insuficiente, muerta y no emotiva del contenido de experiencia, que en ella debe encarnar: «Pero este objeto todavía no tiene en sí el amor, sino que el amor está en los extremos. El amor no es todavía el objeto».[17] Para poder conseguir una intuición ilimitada del propio amor en un médium exterior, es necesario por ello, por parte de la pareja amante, un más amplio paso de objetivación común: sólo con el nacimiento de un retoño el amor deviene «un conocer que conoce», ya que en adelante la pareja tiene ante los ojos en el niño un testimonio de su recí-

15. Wildt interpreta de manera semejante esta tesis; cf. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, p. 356.
16. Hegel, *Jenaer Rechtsphilosophie*, p. 203.
17. *Ibid.*

proco saber acerca de la inclinación del otro. Hegel, aquí en tanto que teórico clásico de la familia burguesa,[18] considera al hijo como la más alta materialización del amor entre hombre y mujer: «En él contemplan el amor; [es] su unidad auto-consciente en tanto que auto-consciente».[19]

Naturalmente, ninguna de estas diversas formas de desarrollo del amor representa para Hegel una conexión de experiencia tal que estuviese constituida de modo que el espíritu subjetivo pudiese en ella aprender a concebirse como persona jurídica. Es cierto que en la relación amorosa madura, una primera forma de reconocimiento recíproco constituye un presupuesto necesario para cualquier más amplio desarrollo de la identidad, ya que confirma al individuo en su específica y natural querencia y con ello le procura confianza en sí en un grado irrenunciable. Pero en un espacio de interacción limitado como es la familia, por otro lado el sujeto no se abre al conocimiento de las funciones, que en la conexión vital de una sociedad han de tomar sobre sí los derechos intersubjetivamente acordados. La relación de reconocimiento del amor aparece, desde el punto de vista que está depositado en la cuestión acerca de las condiciones de constitución de una persona jurídica, como un dominio incompleto de experiencia ya que, en la relación de amor con los miembros de la familia, el espíritu subjetivo no se ve sacudido en principio por conflictos, que le fuercen a reflexionar acerca de normas globales y generales de reglamentación del trato social. Sin una conciencia de tales normas de interacción universalizadas, el sujeto no llega a concebirse a sí mismo como una persona dotada de derechos intersubjetivamente reconocidos. Por ello, Hegel, una vez más, se ve empujado a ensanchar el proceso de formación del sujeto en cuanto a una dimensión adicional de su carácter práctico-mundano; con este fin, en el contexto de su *Realphilosophie* de nuevo acoge la construcción de una «lucha por el reconocimiento».

Este retorno a un modelo de pensamiento que suscita confianza encierra una significación particular, porque Hegel aquí por vez primera intenta introducirlo en forma de una crítica de la doctrina hobbesiana

18. Para todo este complejo problemático, cf. el esclarecedor estudio de Siegfried von Blasche, «Natürliche Sittlichkeit und bürguerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben», en Manfred Riedel, ed., *Materialien*, vol. 2, p. 312.

19. Hegel, *Jenaer Rechtsphilosophie*, p. 204.

del estado de naturaleza. Hasta ahora, las implicaciones críticas que encierra la doctrina de una «lucha por el reconocimiento», respecto a la concepción antropológica de Hobbes, sólo se habían abierto indirectamente en la forma y modo de su emplazamiento en la construcción teórica del *System der Sittlichkeit.* Ahora, por el contrario, Hegel pone de relieve las premisas de su modelo teórico-comunicacional en contraposición directa con la idea de una situación originaria de «guerra de todos contra todos». El tránsito al todo problemático que se liga con la idea de «estado de naturaleza», coincide en el texto con ese paso metódico por el que la esfera de realización de la voluntad individual debe ser ensanchada por una dimensión adicional. Ya que el sujeto en la relación de reconocimiento de la familia todavía no puede experimentarse como persona jurídica, Hegel lo desplaza teóricamente hacia un entorno social, cuyo marco de manifestación se recubre al menos exteriormente con la situación que se establece en las doctrinas del «estado de naturaleza». Pero, en este punto de su argumentación, de tal modo es más precavido que anteriormente que ya no intenta fundamentar el acceso a la nueva esfera de la voluntad como un acto del espíritu, sino que austeramente lo sitúa como una operación metódica: a una totalidad familiar se le adjunta de manera relativamente analítica una serie de identidades familiares, que constituye un estado de vida social común. En la medida en que cada una de las familias adyacentes debe «apropiarse», entre sus «bienes económicos», de un pedazo de tierra,[20] necesariamente excluye a las demás del aprovechamiento común del propio terreno. Por ello, con la multiplicidad de familias surge una especie de relación de concurrencia, que a primera vista corresponde a la que se ha descrito en la tradición del derecho natural: «Esta relación es lo que comúnmente se ha llamado estado de naturaleza; el ser indiferentemente libre de los individuos unos frente a otros, y el derecho natural debe responder lo que en esta relación los individuos tienen en común en cuanto a derechos y a deberes».[21]

20. *Ibid.*, p. 205.

21. En lo que sigue trato tan minuciosamente los pasajes en que Hegel desarrolla su crítica de la doctrina del derecho natural, porque en ella aparecen de manera relevante las premisas de su modelo de «lucha por el reconocimiento»; cf. Siep, *Kampf um Anerkennung*, y también es de destacar la reconstrucción de la descripción hegeliana del estado de naturaleza que Steven B. Smith ha presentado en *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago, 1989, pp. 155 y ss.; para un contexto más amplio, cf. también Norberto Bobbio, «Hegel und die Naturrechtslehre», en Manfred Riedel, ed., *Materialien*, vol. 2, pp. 81 y ss.

Hegel se refiere a la doctrina del estado de naturaleza, porque encierra un modelo de pensamiento que parece reflejar adecuadamente la situación social inicial, que intenta introducir sistemáticamente como un dominio de experiencia ulterior de la voluntad individual. Incluso avanza un paso más y, dando su aprobación, cita la célebre fórmula de Hobbes para dar a conocer el problema que se plantea a los sujetos respecto a la amenazadora situación de una concurrencia recíproca: «Pero la única relación de los mismos [es decir, de esos individuos, A.H.], es suprimir esa relación: *exeundum e statu naturae*».[22] Sólo tras haber seguido la doctrina de Hobbes hasta ese punto decisivo, Hegel, en un segundo paso, desarrolla una contra-crítica teórica, cuya sustancia argumental se recubre aproximadamente con las reflexiones ya encontradas en el escrito sobre el derecho natural. Como en el viejo texto, la objeción central consiste también en mostrar que Hobbes no puede comprender el tránsito al contrato social como un acontecimiento práctico necesario bajo las condiciones artificiales del estado de naturaleza. Para todo el que arranque de la ficción metódica de un estado de naturaleza entre los hombres, se plantea el mismo problema fundamental: ¿cómo consiguen los individuos, en una situación marcada por relaciones de concurrencia recíproca, llegar a la idea de derechos y deberes intersubjetivos? Las respuestas que a esta pregunta se le han dado en las diferentes tradiciones del derecho natural, tienen todas para Hegel la misma propiedad negativa: la «determinación del derecho» siempre es traída de fuera, ya que el acto de conclusión de un contrato es un mandato de la astucia (Hobbes) o un postulado moral (Kant, Fichte). Es típico en las soluciones filosóficas de ese tipo que el paso al contrato social sea algo que «no recae en mí»: «el movimiento de mi pensamiento»,[23] gracias al que la necesidad de la conclusión del contrato logra entrar en esa situación llamada estado de naturaleza. Frente a esto, Hegel quiere mostrar que el surgimiento del contrato, y con ello la emergencia de relaciones de derecho, es un proceso práctico que resulta necesariamente del estado de naturaleza; ya no se trata de una necesidad teórica, sino de una empírica que, dentro de esa estructura de situación de concurrencia recíproca, llega a la conclusión del contrato. Para poder hacer esto de manera plausible, se necesitaba ciertamente una descripción completamente distinta del acontecimiento que tendría lugar en las condiciones ficticias de un

22. *Ibid.*
23. *Ibid.*, p. 206.

estado de naturaleza entre los hombres: «Derecho es la *relación* de personas en su comportamiento unas con otras, el elemento general de su ser libre o la determinación, la limitación, de su libertad vacía. Esta relación o limitación no tengo que elucubrarla o introducirla por mi cuenta, sino que el objeto mismo es esta producción del derecho, es decir, la relación *de reconocimiento*».[24]

La última frase indica cómo Hegel intenta representarse el espacio de referencia de la descripción con la que debe poder concebirse el acontecimiento en el estado de naturaleza de modo diferente que en las posiciones tradicionales. El desarrollo de su pensamiento puede entenderse como sigue: si hay que mostrar frente a las tradiciones precedentes que los sujetos, incluso en las condiciones sociales de una concurrencia hostil, consiguen por sí mismos tal resolución jurídica del conflicto, como se formula en la idea de un contrato social, entonces la atención teórica debe desplazarse hacia la relación social intersubjetiva, por la que previamente se garantiza un mínimo consenso normativo. Porque sólo en tales relaciones precontractuales de reconocimiento recíproco, que subyacen en las relaciones de concurrencia social, puede anclarse el potencial moral que llega hasta la predisposición individual de una delimitación recíproca de la propia esfera de libertad. En ese sentido, el espacio social-ontológico de referencia, dentro del cual puede emprenderse la descripción de tal situación, requiere un ensanchamiento categorial en cuanto a una dimensión adicional de la vida social: a las circunstancias sociales que caracterizan el estado de naturaleza, debe necesariamente añadirse el hecho que los sujetos, antes de cualquier conflicto, deben haberse reconocido recíprocamente de alguna manera. Conforme a esto y en conexión directa con ese principio, por el que Hegel había orientado ya a la significación de una «relación de reconocimiento», sigue la afirmación programática: «En el reconocimiento, la identidad deja de ser singularidad; se encuentra jurídicamente en el reconocimiento, es decir, ya no en su existencia inmediata. El reconocido lo es en tanto que inmediatamente valioso, por su ser, pero este ser es producido por el concepto: es ser reconocido. El hombre es necesariamente un ser reconocido y que reconoce. Esta necesidad es la suya propia, no la de nuestro pensamiento en oposición al contenido. En tanto que reconocer, él mismo es el movimiento y este movimiento es precisamente su estado de naturaleza: él es el reconocer».[25]

24. *Ibid.*
25. *Ibid.*

Hegel explicita de este modo lo que debe significar la tensión hacia el reconocimiento recíproco como hecho que ha de integrarse en el estado de naturaleza. Además, su argumento decisivo aclara aquí sólo provisionalmente que toda vida humana en común presupone entre los sujetos un tipo de afirmación elemental alternativa, ya que de otro modo un específico estar-con-el-otro no sería posible. En ese sentido, tal afirmación recíproca incluye siempre cierto grado de autolimitación individual, y además se trata siempre de una primera e implícita configuración de la conciencia de derecho; pero luego es preciso entender el paso al contrato como un proceso práctico que los sujetos cumplen en el momento en que consiguen devenir conscientes de su previa relación de reconocimiento y la elevan a una relación de derecho compartida intersubjetivamente. A partir de este desarrollo de pensamiento se entiende retrospectivamente por qué Hegel pudo tener el proyecto de llevar a cabo el análisis del nuevo escalón de experiencia de la voluntad individual en la forma de una crítica inmanente de la tradición iusnaturalista; si puede demostrarse empíricamente que las relaciones sociales en el estado de naturaleza llevan de por sí a la emergencia intersubjetiva del contrato social, con ello se englobaría también aquel proceso de experiencia por el que los sujetos aprenden a concebirse como personas de derecho. La crítica inmanente de la doctrina del estado de naturaleza coincidiría en cierto modo con el análisis de la constitución de la persona jurídica: pues una descripción corregida y precisa de los procesos activos que tienen lugar en las condiciones sociales de concurrencia hostil, tendría que presentar el proceso de formación, en el que los individuos aprenden a percibirse en tanto que seres dotados de derechos intersubjetivamente reconocidos. Por ello, una vez que ha perfilado con claridad sus propósitos teóricos, Hegel está obligado a tal descripción alternativa del estado de derecho. En su texto toma la forma de una presentación, en la que el conflicto en torno a una toma de posesión unilateral es interpretada, en lugar de como «una lucha por la autoafirmación», como una lucha por el reconocimiento.

Con toda consecuencia, Hegel sitúa ya el punto de arranque del acontecimiento conflictivo, que cancela el fingido estado de naturaleza, en forma distinta a la de la tradición que remite a Hobbes: en su descripción, la apropiación exclusiva por parte de una familia aparece desde el principio como una sensible violación de la vida social colectiva. A esta elucidación sólo puede llegar porque se sirve de un método de presentación en el que el caso que desencadena los conflictos es captado desde

el punto de vista unilateral que adoptan los sujetos pasivos. Considerado desde esa perspectiva, cualquier acto de apropiación inmediata se da a conocer como un acontecimiento por el que esa apropiación se excluye de cualquier conexión de interacción y, por consiguiente, es juzgada por individuos «que son para sí» en aislamiento: «pues él [es decir, el individuo que participa de manera pasiva, A.H.] es "para sí", porque ha sido excluido del ser por los otros».[26] En esa presentación es determinante ante todo la circunstancia que Hegel deduce el cuadro reactivo de los sujetos excluidos de una motivación, cuyo núcleo lo constituye la decepción de los contenidos de esperanza positivos *vis à vis* del del otro en la interacción: a diferencia de la descripción de Hobbes, el individuo aquí no reacciona ante la apropiación con el sentimiento de angustia de ser amenazado en su conservación futura, sino con el de ser ignorado por el otro social. En la estructura de las relaciones humanas de interacción, la espera normativa de enfrentarse con el reconocimiento de los otros está construida sobre el presupuesto implícito de ser tenido en cuenta en los planes de acción de los demás. Por ello, la acción agresiva con que el sujeto excluido responde al acto de apropiación que realiza el otro, se le presenta a Hegel bajo una iluminación completamente distinta de la de Hobbes en la doctrina del estado de naturaleza: el individuo socialmente ignorado, por el contrario, no intenta dañar la posesión ajena porque quiere satisfacer en ella sus necesidades sensibles, sino para darse de nuevo a conocer al otro. Hegel interpreta la reacción destructiva de la parte excluida como un acto cuya finalidad propia es volver a llamar sobre sí la atención del otro: «El excluido daña la posesión del otro; en ello instala su para sí excluido, su "mío". De esta manera le daña en algo-(un) destruir semejante al del apetito, para darse un sentimiento de sí, pero no un vacío sentimiento sino su identidad en tanto que instalándose en otro, en el saber de otro».[27] Más ceñidamente, en relación inmediata con la práctica defensiva del sujeto excluido, esto significa «que no se orienta a lo negativo, a la cosa, sino al saberse del otro».[28]

Una vez que Hegel ha reconstruido de esta manera el curso del conflicto desde la perspectiva de la parte desposeída, el paso siguiente de su descripción consiste en realizarla desde el punto de vista de la parte que

26. *Ibid.*, p. 209.
27. *Ibid.*, p. 209.
28. *Ibid.*, p. 210.

posee. En el sujeto atacado, la experiencia de la destrucción de su posesión desencadena una especie de irritación normativa: pues en la reacción agresiva del otro, deviene consciente que a su propia acción, es decir, a la apropiación originaria, debía atribuírsele un contenido de significación distinta del que él le había otorgado. El sujeto que había tomado posesión, en primer lugar, en su acción no sólo se había referido a sí mismo; el acto de apropiación había incrementado su haber económico con un objeto más. Sólo la contrarreacción del otro en la interacción le revela, retrospectivamente, que en su acción se había referido indirectamente también a su entorno social, porque lo había excluido de la utilización del objeto. En esa medida la autopercepción del sujeto poseesor incluye al otro constitutivamente, ya que gracias a él se llega a un descentramiento de la visión egocéntrica: «él [el sujeto que toma posesión, A.H.] llega a la conciencia de que él hace algo distinto de lo que piensa; su pensamiento era la pura referencia de su ser a sí mismo, su ingenuo "ser para sí"».[29]

El sujeto atacado, en la medida del descentramiento de su orientación, también entiende el hecho de que la intervención del otro en la interacción no sólo se ha impuesto en cuanto a la mencionada posesión, sino respecto a él mismo en tanto que persona humana. Aprende a entender el acto destructivo como una acción por la que el otro intenta provocativamente forzarle a una reacción. A partir de la apropiación inicial se ha desarrollado una situación conflictiva, en la que dos partes, que saben su dependencia social respecto del otro, se hacen frente con hostilidad. «Los dos se estimulan uno contra el otro, el segundo como ofensor, el primero en tanto que ofendido, pues aquél no tuvo en cuenta a éste en la apropiación; éste como ofendido porque lo tuvo en cuenta: lo que él destruyó no fue la forma propia de la cosa, sino la forma del trabajo o del hacer del otro.»[30]

Este intento de reproducir la situación natural originaria a partir de las perspectivas de los sujetos concernidos, conduce a una primera conclusión, que debe entenderse como una objeción radical contra la doctrina de Hobbes: si la significación social del conflicto desencadenado sólo puede entenderse adecuadamente porque en las dos partes subyace un saber acerca de su respectiva dependencia, entonces los sujetos que se enfrentan no deben concebirse como sujetos que actúan egocéntrica-

29. *Ibid.*
30. *Ibid.*

mente, como entes aislados. Ambos sujetos tienen ya al otro positivamente incluído en sus orientaciones de acción, antes de entrar en conflicto hostilmente entre sí; ambos deben haber aceptado de antemano al otro como un compañero de interacción, respecto del que quieren que su acción dependa. En el caso del sujeto sin posesión, esta previa afirmación se revela en la decepción con que reacciona ante la apropiación desconsiderada del otro; en el caso del sujeto que posee, por el contrario, esa afirmación previa se muestra en la disposición con que asume la definición de situación del otro en cuanto a la interpretación de su acto. Ambas partes se han reconocido ya recíprocamente sólo sobre la base del contenido proposicional de sus orientaciones de acción, aunque esta concordancia social no se les tematice de manera patente.

Por ello Hegel puede deducir legítimamente que al conflicto en el estado de naturaleza le precede un entendimiento entre los dos sujetos que estriba en su recíproca afirmación en tanto que sujetos de interacción: «La supresión de la exclusión ya ha tenido lugar: los dos están fuera de sí mismos, los dos son un saber, son objeto; cada uno es consciente de sí en el otro, cierto en tanto que suprimido, pero lo mismo que la positividad está del lado de cada uno ... cada uno está fuera de sí».[31]

En contraste con este presupuesto no tematizado de su interacción, las dos partes se encuentran no obstante a sabiendas primero en una situación de contraposición directa. Hegel determina la relación intersubjetiva que se establece entre los dos sujetos escindidos, una vez que el objeto de la posesión es destruido, en tanto que relación de «desigualdad»: mientras que el sujeto excluido, en un primer momento, por el acto de destrucción de la posesión ajena se pone de nuevo ante la conciencia del otro y por ello detenta un saber intersubjetivo potenciado de sí mismo, el otro debe sentirse desposeído de tal saber, porque su propia elucidación de la situación no encuentra aquiescencia intersubjetiva. A él, cuya atención y confirmación han sido forzadas por el otro en la interacción, le falta ahora por su parte cualquier posibilidad de una afirmación de su voluntad individual en el reconocimiento del otro. Para esclarecer la continuación que tomará esta constelación de relaciones asimétricas, Hegel una vez más resume lo que en su argumentación subyace como una implicación: a la «realidad» de un para sí le pertenece «ser reconocido por otro, valer para él de manera absoluta».[32] Si al suje-

31. *Ibid.*
32. *Ibid.*, p. 211.

lo atacado le falta cualquier experiencia de una confirmación por parte del otro, no puede lograr un entendimiento de sí mismo, intersubjetivamente creíble, porque intenta emprender lo que el otro en la interacción ha emprendido contra él: debe arrancar, «no ya de producir su existencia, sino su saber de sí, es decir, ser reconocido».[33] Pero, a diferencia del otro, al sujeto atacado ya no le basta llevarse a la rememoración del otro por una provocación; debe más bien probar que la hostil destrucción de posesión no le ha dañado a causa de la posesión, sino por la carencia de explicación de sus intenciones. Pero por esta convicción sólo puede lograr el reconocimiento por parte del otro, si, por su disposición a un combate a vida o muerte, demuestra que para él la legitimidad de sus pretensiones vale más que la existencia física. Por ello Hegel ve, como continuación de aquel estadio intermedio en el acontecer del estado de naturaleza, una lucha en la que el sujeto atacado involucra al otro, para demostrarle, con la incondicionalidad de su voluntad, al mismo tiempo, la dignidad al reconocimiento de su persona: «Pero para valer como absoluto, debe mostrarse él mismo como absoluto, como voluntad tal, para la que no ya su existencia, que tenía como posesión, sino ese su consciente ser para sí, cuyo ser sólo tiene la significación de saberse y por ello llega a existencia. Pero tal presentar sólo llegará a ser por la plena supresión, por sí mismo, de la existencia que le pertenece. A él, en tanto que conciencia, esto le parece que avanza hacia la muerte del otro, pero va hacia la suya propia; al exponerse al peligro, se suicida».[34]

Al combate a vida o muerte al que el sujeto perjudicado empuja al otro por la amenaza de muerte, sólo se le atribuye en la reconstrucción hegeliana una relevante posición de valor: marca el estadio de experiencia en el proceso de formación individual, por el que los sujetos aprenden a concebirse como personas dotadas de derechos. Pero de manera sorprendente, a la cuestión decisiva de qué cualidades peculiares de experiencia deben ser las que confieren a ese combate tal fuerza práctico-moral, Hegel da una respuesta que está lejos de ser satisfactoria. La escueta, exclusiva, parte de su presentación de la constitución del espíritu subjetivo, se limita a la afirmación apodíctica que en la situación de amenaza recíproca de muerte, del reconocimiento ya implícitamente llevado a cabo, debe surgir una relación de derecho intersubjeti-

33. *Ibid.*
34. *Ibid.*

vamente consciente. En la experiencia de la finitud de la vida el proceso de formación de la voluntad, que hasta ahora discurría por los estadios del empleo de la herramienta y del amor, llegará a su culminación; como, en el combate a vida o muerte, los dos sujetos ya han «visto al otro como pura mismidad», tienen, en conexión con esto, «un saber de la voluntad»,[35] en el que el otro está incluido como una persona dotada de derechos. Eso es todo, en el pasaje en que Hegel refiere la producción intersubjetiva de las relaciones de derecho en conexión constitutiva a la experiencia de la muerte; por ello, todavía fueron necesarias elucidaciones adicionales, para realizar plenamente un proceso de pensamiento a partir de una idea provocativa.

Una primera elucidación de ese tipo resulta de la tesis desarrollada por Andreas Wildt según la cual Hegel no habla de «combate a vida o muerte» en sentido literal, sino sólo figurado. Con las metáforas drásticas se designan los momentos de amenaza existencial, en la que un sujeto debe establecer firmemente que, para él, sólo «en un contexto de reconocimiento de deberes y de derechos» es posible una vida llena de sentido.[36] La segunda posición interpretativa comparte con esta última el haber salido fuera de la situación de experiencia monológica de un sujeto confrontado con su propia vida. Alexandre Kojève ha representado con mayor insistencia la tesis que Hegel, con su idea de una lucha a vida o muerte, ya ha iniciado el curso existencial filosófico, porque en ello la posibilidad de la libertad individual está ligada a la condición de una certidumbre de la propia muerte.[37] Frente a esto aparece finalmente una tercera interpretación teorético-intersubjetiva, que en el centro de atención no pone la propia muerte, sino la posible del otro en la interacción,[38] porque las explicaciones de Hegel pueden entenderse en el sentido de que sólo con la anticipación de la finitud del otro llega a conciencia esa comunidad existencial, sobre cuya base los dos sujetos aprenden a concebirse como entes recíprocamente vulnerables y amenazados.

Pero ni esta orientación hermenéutica, ni tampoco la de Kojève, aclaran por qué debe ser precisamente la pretensión acerca de los dere-

35. *Ibid.*, p. 212.

36. Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, p. 361.

37. Alexandre Kojève, *Hegel*, Frankfurt, 1975, cap. V, p. 217; cf. también sobre este extremo, Thomas H. Macho, *Todesmetaphern*, Frankfurt, 1987, cap. II.

38. Cf. Emmanuel Lévinas, *La Mort et le Temps*, París, 1991 (hay trad. cast.: *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994).

chos individuales, aquello cuyo reconocimiento debe llevar a la anticipación de la propia muerte o de la ajena. Pero Hegel en su texto, aun cuando sin una fundamentación de gran alcance, e incluso poco comprensible, ha arrancado de ello: en la percepción recíproca de su común mortalidad, los sujetos en lucha descubren que ya se han reconocido previamente en sus derechos fundamentales y con ello han creado implícitamente el cimiento social de una relación de derecho intersubjetivamente vinculante. Pero para el esclarecimiento de esta operación de descubrimiento, la referencia a la dimensión existencial de la muerte no parece necesaria; pues únicamente la realidad de un contravalor moralmente decisivo de su compañero de interacción revela al sujeto que ataca, que el otro le ha contrapuesto esperanzas normativas de idéntica manera, como él las había tenido de antemano. Sólo que deja que los dos sujetos en su confrontación ocasional reconozcan a la persona vulnerable y con ello lleguen a la recíproca afirmación de sus pretensiones fundamentales sobre su identidad; en esa medida, la experiencia social de la vulnerabilidad del compañero de interacción, y no la existencial de la mortalidad del otro, puede conferir a los individuos esa capa de relaciones de reconocimiento, cuyo núcleo normativo, en la relación jurídica, toma una forma intersubjetivamente vinculante. Por el contrario, Hegel ha sobrepasado el espacio del estado de cosas que debía aclarar, al vincular la rememoración intersubjetiva de la legitimidad de los derechos individuales al presupuesto de la experiencia de la muerte. Que en su construcción hubiera habido, ciertamente, un lugar adecuado para esta referencia a la finitud, se mostrará en las dificultades teóricas que prepara el tránsito a la forma jurídica de reconocimiento.

Con unas pocas indicaciones al desenlace de la confrontación, concluye para Hegel la tarea que se había fijado en el capítulo sobre el proceso de formación del espíritu subjetivo: como la voluntad individual, en tanto que persona dotada de derechos, en adelante puede concebirse en conexión con las reacciones de cualquier otro individuo, está capacitada para participar en esa esfera general en cuyo espacio puede tener lugar la reproducción de la vida social. Pero el hecho de que Hegel aquí ponga el final del proceso de formación del individuo, no debe llevar a la conclusión errónea que esa esfera de lo general sea algo inicialmente extraño, frente a los sujetos, o superpuesto; la «realidad espiritual» de la sociedad, la voluntad general, es captada por Hegel más bien como un médium global, que sólo puede reproducirse por la praxis intersubjetiva del reconocimiento recíproco. La esfera del «ser reconocido» se consti-

tuye por el camino de una acumulación de los resultados de todos los procesos de formación individual, tomados en su conjunto, y sólo puede mantenerse en tanto que siempre sea nueva formación de individuos como personas de derecho. Hegel incluso pasa por encima de este modelo más bien estático, cuando en su presentación de la realidad social inserta como una potencia productiva y transformadora los impulsos de los sujetos hacia el reconocimiento. La lucha por el reconocimiento no sólo contribuye, como un elemento constitutivo de cualquier proceso de formación, a la reproducción del elemento espiritual de la sociedad civil, sino que también actúa en el sentido de un empuje normativo innovador hacia el desarrollo del derecho en su conformación interna.

El espacio teórico en que se desarrolla esta determinación de la lucha por el reconocimiento, resulta del específico emplazamiento problemático del capítulo que conecta con el análisis del espíritu subjetivo. Hegel, conforme a la lógica expositiva que su empresa sigue en general, tiene que reconstruir el proceso de formación del espíritu en el nuevo estadio, que ha alcanzado con la entrada de la voluntad individual en la realidad social. Pero en la medida en que la esfera de la sociedad sólo debe construirse por la relación de derecho, esta relación todavía sigue enteramente indeterminada, se le plantea la exigencia específica de proseguir la construcción de la realidad social en tanto que proceso de realización del derecho. La relación jurídica representa para la vida social una especie de base intersubjetiva, ya que cada sujeto se ve obligado a tratar a todos los demás conforme a sus legítimas pretensiones. A diferencia del amor, el derecho representa para Hegel una forma de reconocimiento recíproco, que estructuralmente no admite una limitación al dominio particular de las relaciones de cercanía social. Por ello, sólo por la intervención de la «persona jurídica» se da el grado mínimo de coincidencia comunicativa, de voluntad general, en una sociedad que permite la reproducción común de sus orientaciones centrales; pues sólo si todos los miembros de la sociedad respetan recíprocamente sus pretensiones legítimas, pueden referirse unos a otros de manera no conflictiva, como se requiere para el dominio cooperativo de las tareas sociales. Pero para ello el simple principio de la relación de derecho, con que hasta ahora nos enfrentamos, no ofrece un fundamento suficiente, ya que, como tal, deja enteramente en indeterminación con qué derechos en particular cuenta un sujeto. En la intersección del «abstracto ser reconocido», en que coinciden al final los procesos de formación individuales de todos los miembros de la sociedad, todavía queda sin decidir

en qué dirección y alcance se han reconocido recíprocamente como personas jurídicas.[39] Sobre esta base, en el segundo capítulo de su *Geistesphilosophie*, Hegel completa la construcción de la realidad social como un proceso de formación, por el que la relación abstracta del reconocimiento jurídico paulatinamente se amplía en cuanto a su contenido material; para él, la sociedad civil vale como una armazón institucional que surge por acumulación de formas siempre nuevas de concreción de las relaciones de derecho.

Es fácil resolver el problema así perfilado, mientras se trata de la explicación de las pretensiones jurídicas individuales, que se derivan inmediatamente de la integración del espíritu subjetivo en la esfera del «ser reconocido». Porque el individuo humano sólo puede determinarse en abstracto como «un ser que disfruta y trabaja»,[40] para Hegel está fuera de duda que el proceso de formación institucional social debe conectarse con el de generalización de estas dos propiedades: en cuanto al «deseo» del singular esto significa que preserva el «derecho» de «manifestarse»,[41] que por consiguiente puede transformarse en una pretensión de satisfacerse, cuyo cumplimiento el individuo puede esperar legítimamente; de ahí se sigue, en cuanto a la actividad de trabajo, que se transforma en una forma de actividad social, que ya no tiene que servir intuitivamente a la satisfacción de necesidades ajenas, sino de manera abstracta. La transformación de la necesidad en legítimo interés de consumo exige una separación del cumplimiento del trabajo respecto de la satisfacción directa de la necesidad: «Cada uno, por consiguiente, satisface la necesidad de muchos, y la satisfacción de sus necesidades particulares es la tarea de muchos otros».[42] Para que los bienes producidos abstractamente puedan encontrar el camino hasta las necesidades que anónimamente se les dirigen, se requiere el presupuesto de una concreción más amplia del reconocimiento jurídico: los sujetos deben haber reconocido recíprocamente la legalidad de su posesión producida por el trabajo y haber devenido, por tanto, unos para otros, propietarios, para poder cambiar por un producto de su elección una parte correspondiente de su potencia. Hegel ve en el cambio el prototipo del actuar recíproco entre personas jurídicas, y el valor de cambio representa para él la encarnación de la coincidencia

39. Igualmente Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, p. 364.
40. Hegel, *Jenaer Rechtsphilosophie*, p. 213.
41. *Ibid.*
42. *Ibid.*, p. 215.

entre los sujetos participantes: «Lo general es el valor, el movimiento, en tanto que sensible es el cambio. Esta generalidad es mediación en la propiedad, por consiguiente un tener inmediato, mediatizado por el ser reconocido, o su existencia es su esencia espiritual».[43]

Las instituciones de la propiedad y del cambio, que tomadas conjuntamente constituyen las condiciones de funcionamiento del sistema del trabajo social, también las concibe Hegel como resultados inmediatos de una articulación de los rasgos elementales de la realidad del hombre en la relación del reconocimiento jurídico. Esta esfera de la «inmediatez del ser reconocido» sólo deviene suficiente con la introducción del contrato; en éste, la conciencia de la reciprocidad de las orientaciones de acción, depositada ya en el cambio, consigue la configuración reflexiva de un saber mediatizado por la palabra. En lugar de una actividad fáctica de cambio, en el contrato penetra la obligación recíprocamente articulada de operaciones que han de efectuarse en el futuro: «Es un cambio de explicar, no ya de cosas, pero que vale como las cosas mismas. Para ambos es válida la voluntad del otro en tanto que tal —la voluntad ha vuelto a su concepto».[44]

En ese sentido, con la introducción de la relación contractual se amplía también el contenido material de la forma institucionalizada del reconocimiento. Pues esto es la capacidad particular de saberse ligado al contenido material de sus exteriorizaciones, en las que el sujeto de derecho encuentra confirmación como socio de contrato: «El reconocer mi persona en el contrato, me deja como existente válido, mi palabra está ahora en lugar de mi acto; es decir, mi simple voluntad no está separada de mi existencia: ambas son iguales».[45] Pero para Hegel con este nuevo estadio de concreción del reconocimiento jurídico siempre está ligado el lado opuesto de la posibilidad del incumplimiento del derecho. Entre la relación del contrato y la ruptura del contrato acepta, como en los textos más antiguos, una relación de parentesco estructural. Sin embargo, esta vez ve su fundamento en que el contrato le otorga al sujeto la oportunidad de una ulterior ruptura de su palabra, porque entre la afirmación y el cumplimiento real de las operaciones deja emerger un lapso temporal; la «indiferencia respecto de la existencia y del tiempo»[46] es lo que

43. *Ibid.*, p. 216.
44. *Ibid.*, p. 218.
45. *Ibid.*, p. 222.
46. *Ibid.*, p. 219.

expone la relación contractual al peligro de la distorsión del derecho.

Hegel interpreta la ruptura del contrato, sin considerar claramente la posibilidad que puede tratarse en ella de un engaño deliberado, en tanto que una separación entre la voluntad singular y la general: «Puedo romper el contrato unilateralmente, porque mi voluntad singular vale como tal, no en la medida en que es común, sino que la voluntad común lo es solamente en la medida en que la mía es singular. Estableciendo esa diferencia de manera real, yo rompo el contrato».[47] La reacción adecuada a tal exteriorización egocéntrica fuera de la relación contractual, la representa el empleo de medios de la legítima coacción; con ellos, la sociedad constituida por relaciones de derecho intenta imponer al sujeto que ha incumplido su palabra, el cumplimiento de sus obligaciones. Hegel deduce, sin rodeos, la legitimidad de esta coacción del contenido normativo que poseen aquellas reglas que garantizan la reciprocidad del reconocimiento en el estadio ocasionalmente alcanzado; sin la imposición de las obligaciones que resultan del consentimiento del contrato, el sujeto de reglas de reconocimiento, a las que debe su estatuto de persona jurídica, resultaría dañado. En ese sentido, el empleo de la coacción es el último medio que puede impedir que el individuo que ha incumplido su palabra quede fuera de la conexión de interacción de la sociedad: «Mi palabra debe valer, no por fundamentos morales que interiormente para mí permanecen invariables, tales mi pensamiento, mi convicción, etc., aunque yo puedo modificarlos; pero mi voluntad, en tanto que reconocida, está ahí. Yo no me contradigo solamente a mí mismo, sino que también mi voluntad es reconocida. Alguien no puede confiar en mi palabra, es decir, mi voluntad es simplemente mía, simple opinión. Ha de obligárseme a ser persona».[48]

Pero con la coacción jurídica del que ha incumplido el contrato, se le plantea a Hegel precisamente el proceso conflictivo que le forzó a admitir, incluso en el estadio de la relación de derecho, una lucha por el reconocimiento. Ahora ya sólo se necesita un paso más: determinar el empleo de la coacción jurídica como algo que debe desencadenar en el sujeto concernido un sentimiento de menosprecio. Hegel desarrolla una tesis de tal sección cuando intenta establecer una conexión motivacional entre resignarse a la coacción y la realización de un delito. Según él, la experiencia de la coacción jurídica, para todo el que se sabe socialmen-

47. *Ibid.*
48. *Ibid.*, p. 220.

te asegurado en sus pretensiones en tanto que sujeto de derecho, debe significar un modo de lesión de su personalidad. Pero como el sujeto que incumple su palabra, ya puede concebirse en tanto que tal sujeto protegido, reaccionará con un sentimiento de indignación a las medidas sociales de coacción; sin embargo, tal sentimiento encuentra expresión adecuada sólo en el acto del delito. Hegel, con la deducción así delineada, se siente tan seguro que cree poder dejar a un lado todos los principios de explicación que intentan remitir el delito a otros motivos de menosprecio social:

> La fuente interna del delito es la coacción del derecho; la necesidad y otras cosas semejantes son causas exteriores que pertenecen a las necesidades animales, pero el delito, como tal, va contra la persona como tal y su saber de él, pues el criminal es inteligencia. Su legitimación interna es la coacción, la contraposición de su voluntad singular a la potencia, al valer, al ser reconocido. Quiere ser algo [como Herostrato], no precisamente famoso, sino que él ha realizado su voluntad a pesar de la voluntad general.[49]

La interpretación teórico-recognoscitiva del delito que se encuentra compendiada en estos pasajes, no sólo esclarece por qué Hegel quiere arrancar de una revitalización de la lucha por el reconocimiento en la esfera del derecho; además, con ello se colma definitivamente la laguna que había dejado detrás de sí el *System der Sittlichkeit*, porque en éste había permanecido intocada la objetivamente exigible motivación del delito. El delito representa el acto finalizado de una lesión del «ser reconocido general»; acontece del lado del actor en la conciencia ilimitada del hecho: «que él daña a una persona, a una que es reconocida en sí».[50] Como causa motivacional, en la base de ese acto, está la sensación de no haber sido reconocido en la particularidad de su propia voluntad, por el empleo de la coacción jurídica. En ese sentido, el delito se cumple en el estadio avanzado del derecho, lo mismo que se había cumplido en el combate a vida o muerte en las condiciones del proceso de formación individual: un sujeto, por medio de una acción provocativa, intenta mover a otro singular o a varios coaligados a respetar lo todavía no reconocido de las propias esperanzas por las formas del comercio social. En el primer caso, en el del proceso de formación individual, toda-

49. *Ibid.*, p. 224.
50. *Ibid.*, pp. 224 y ss.

vía no se había cohesionado la capa reconocida de la personalidad brotada de pretensiones que tienden a la disposición autónoma de los medios de reproducción de la propia vida; con el resultado del reconocimiento conseguido, se introducía también un progreso correspondiente en el modo de la socialización, pues cada singular podía saberse al mismo tiempo como una persona jurídica autónoma y como miembro social de una comunidad de derecho. Por el contrario, en el segundo caso, en el del proceso de formación de la voluntad general, cada capa de lo todavía-no-reconocido debe consistir públicamente en pretensiones que se refieren a la realización de finalidades individuales en condiciones de derechos y deberes iguales. En este sentido todavía muy vago, debe entenderse al menos la exteriorización que, como objetivo del delito, se denomina la afirmación de la «voluntad singular». Pero Hegel dificulta la comprensión de lo que menciona, porque él liga la experiencia de menosprecio del individuo extraordinario al presupuesto del empleo de la coacción jurídica; pues ¿qué debe significar que un sujeto debe sentirse lesionado en su pretensión a la realización de su propia voluntad, en el momento en que de manera legítima es coaccionado al cumplimiento de sus deberes contractuales?

La respuesta a esta pregunta, como no es difícil ver, ya prejuzga la manera en que tiene que interpretarse el papel de la lucha por el reconocimiento en cuanto a la relación de derecho. Hegel concibe el proceso de formación de la voluntad general, es decir, la constitución de la sociedad, como un proceso de paulatina concreción de contenidos del reconocimiento; en eso, al acto delictivo, no de manera diferente que en el *System der Sittlichkeit*, debe atribuírsele la función catalizadora de una provocación, por la cual la voluntad general de los sujetos de derecho cohesionados es forzada a un nuevo paso de diferenciación. Pero, en qué ha de consistir el contenido de esta última en particular, sólo puede medirse por las esperanzas normativas que el sujeto menospreciado intenta presentar ante la sociedad en la forma críptica del delito. Por eso la respuesta a la cuestión, ¿qué función desempeña la lucha por el reconocimiento en el estadio de la realidad social?, está ligada al presupuesto de resolver las dificultades de comprensión que acompañan las tesis de Hegel acerca de la «fuente interna» del delito.

Dos posibilidades se ofrecen para reinterpretar las concisas y vagas explicaciones de Hegel, de manera que den una hipótesis objetivamente consistente respecto al problema así delimitado. En un caso el específico menosprecio que debe experimentar el sujeto que ha roto su pala-

bra por la coacción legal, se puede entender en el sentido de una abstracción respecto de las condiciones concretas de su caso singular; la «voluntad singular» permaneció sin reconocimiento social, porque la aplicación de las normas de derecho institucionalizadas con la relación contractual, iban de sí de modo abstracto, pues no podían tener en cuenta los motivos individuales contextualizados. En el ámbito de esta primera elucidación, la cualidad lesiva de la coacción jurídica se mide por el falso formalismo de una aplicación de normas, que se cree pueden no considerar las circunstancias específicas de una situación concreta; y el paso adelante en el aprendizaje con que debieran haber reaccionado los sujetos de derecho a la provocación del delito hubiera debido consistir en un incremento de sensibilidad al contexto en la aplicación de las normas legales. Pero, por otro lado, aquel menosprecio que debe estar ligado a la ejecución de la coacción legal, también se puede entender en el sentido de una abstracción respecto de las condiciones materiales de la realización de los propósitos individuales.[51] En ese caso, la «voluntad singular» seguiría sin reconocimiento social, porque las normas de derecho institucionalizadas con el contrato se captan de manera tan abstracta que no consideran las diferencias de las oportunidades individuales de realización de las libertades jurídicamente garantizadas. En el ámbito de esta segunda elucidación, la cualidad lesiva de la coacción legal se mide por el falso formalismo, no de la aplicación de las normas, sino de su contenido; y el paso adelante en el aprendizaje, que debiera seguir a la provocación moral del delito, debería consistir en la ampliación de las normas en cuanto a la igualdad de oportunidades materiales.

Una decisión en cuanto a la cuestión de cuál de ambas posibilidades interpretativas refleja más adecuadamente el estado de cosas mencionado, depende en lo esencial sólo del desarrollo de la argumentación hegeliana; porque con la información acerca de en qué debe consistir el paso inmediato de concreción de las relaciones de derecho, se debería esclarecer retroactivamente la circunstancia motivadora del delito, y con ello establecerse el tipo de menosprecio social de que se trata. Pero, sorprendentemente, Hegel señala como la única innovación que puede originar la provocación del delito la transformación del derecho: de informal a una relación regentada estatalmente, es decir, el paso del derecho natural al positivo; por el contrario, del progreso que debiera

51. Encontramos esta propuesta en Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, pp. 364 y ss.

concernir al contenido o la estructura del reconocimiento jurídico, su texto no dice nada. Hegel construye el paso al sistema de derecho estatalmente constituido de modo enteramente esquemático, como ya lo había hecho Kant en su doctrina del derecho,[52] con ayuda del miembro mediador del «castigo». Como el delito representa un acto individual de lesión de la voluntad general, su reacción debe tender a dar de nuevo validez a su poder intersubjetivo contra el singular que se ha desligado de ella. Pero esto, «la inversión del ser reconocido general lesionado»,[53] sólo puede darse en la forma del castigo del delincuente, por el que su acción es reparada de tal manera que la trastornada relación del reconocimiento de derecho se restaura. Con la ejecución del castigo entran simultáneamente las normas morales, que hasta ahora habían subyacido, sólo como elemento espiritual, en la vida social, en el mundo de los fenómenos exteriores. Por ello, los sujetos de derecho en el cumplimiento de la pena, por vez primera, ven su comunidad normativa en la figura objetivada de una ley; por su parte, ésta representa el conjunto de todas las prescripciones negativas, por las que las relaciones de derecho entre los sujetos son validadas formalmente, bajo la amenaza de sanciones estatales. En el desarrollo así descrito, sólo se condensan progresos, como ya se ha dicho, en el plano institucional de las relaciones de derecho. Las normas de derecho, bajo la presión del delito, toman el carácter de prescripciones legales públicamente controladas y, por consiguiente, consiguen la fuerza de la sanción de parte del Estado; sin embargo, no se diferencian ni se concretizan más en cuanto a su contenido moral. Pero si las innovaciones que el delito debe efectuar prácticamente en la relación de derecho se hubieran limitado a esa dimensión institucional, entonces la exigencia específica de su acción no encontraría consideración social alguna; pues como su objetivo, oculto pero determinante en cualquier caso, incluso independientemente de que haya de interpretarse en su particularidad, debe valer como la superación de un formalismo legal, su eficacia lesiva, por el simple castigo de una instancia estatal sancionadora, no es anulada. El delito remite al sentimiento de menosprecio, cuyas causas normativas, incluso por las

52. Cf. Immanuel Kant, «Der Rechtslehre Zweiter Theil. Das öffentliche Recht», en *Kants Gesammelte Schriften*, Real Academia Prusiana de Ciencias, vol. 6, *Metaphysik der Sitten,* Berlín, 1914, pp. 309 y ss. (hay trad. cast.: *Metafísica de las costumbres,* Tecnos, Madrid, 1989).

53. Hegel, *Jenaer Realphilosophie*, p. 224.

innovaciones jurídicas que debe provocar, no son realmente suprimidas; porque para ello hubieran sido precisas transformaciones, por las que se hubiese corregido la insuficiencia bien de un uso abstracto, bien de un contenido formalista del derecho. Pero el desarrollo del texto hegeliano no rehúsa toda información acerca de cuál de las dos posibles interpretaciones puede contener la elucidación del delito más adecuada. Además, su análisis llega a ese punto no según sus propias pretensiones, porque él, en el acto del delito, primero intenta elucidar una exigencia radical de reconocimiento jurídico que ya no puede integrar en el marco de las relaciones de derecho. Hegel deja que la lucha por el reconocimiento, que en el estadio de la voluntad general concibe de nuevo como una fuerza impulsora del proceso de formación, produzca exigencias morales para las que él no puede proporcionar ninguna forma adecuada de solución jurídica. Por ello, la fecunda idea que contenía la propuesta de cimentar también el desarrollo de las relaciones de derecho, una vez más en la presión normativa de una lucha por el reconocimiento, en la totalidad de su texto debe quedar en simple propuesta.

Contra esta tesis puede alzarse la objeción de Hegel, que ve en el lugar propio de un reconocimiento de la «voluntad singular» sólo la relación moral del Estado; ya en *System der Sittlichkeit*, la pretensión del sujeto de ser respetado en la particularidad individual de su propia vida, no se satisfacía en la esfera del derecho, sino en cómo conseguía su confirmación en la esfera del espíritu del pueblo representado y sostenido por el Estado. La fundamentación teórica que de esto podía encontrarse en los textos más antiguos, en cuanto a su sustancia intelectual, también debe ser válida en la *Realphilosophie*. Como el derecho representa una relación de reconocimiento recíproco, por la que cualquier persona experimenta el mismo respeto en tanto que portador de las mismas pretensiones, no puede precisamente servir como un médium de respeto de la historia vital de cada individuo singular; una forma individualizada de reconocimiento tal presupone, por encima de la operación cognitiva, un elemento de participación emocional, que hace experimentable la vida del otro como un intento arriesgado de la autorrealización individual. Si ésta es la tesis que subyace en el capítulo acerca del «espíritu real», entonces al menos una parte deviene mucho más comprensible: por qué Hegel no puede hacer valer la solución de la exigencia implícita del delito dentro de las relaciones de derecho. El respeto de la «voluntad» de la persona singular, precisamente, como es exigida en la acción delictiva, sólo puede llegar a realización plena en una relación de reconoci-

miento, que se basa, a diferencia de lo que ocurre en el derecho, en sentimientos de simpatía social. Con esto ciertamente sigue sin explicarse por qué Hegel no ha proseguido teóricamente el análisis de tales formas de concreción de las relaciones de derecho, por las que gracias a una más potente inclusión de la situación particular del singular hubiera podido ser atenuado su formalismo originario; por este camino hubieran podido aparecer ante su mirada, no sólo nuevos contenidos sociales de derecho, sino también formas más sensibles de aplicación del derecho. Pero aquella tesis hace verosímil que a Hegel no le ha pasado enteramente desapercibido el problema, sino que ha creído que sólo podía darle solución adecuada en otro lugar de su investigación.

Ese otro lugar, de acuerdo con lo expuesto, debería encontrarse donde Hegel pretende presentar la integración de la vida social en la esfera de la eticidad; porque sólo en su espacio institucional puede claramente desarrollarse, como ya lo ha mostrado el *System der Sittlichkeit*, el modo de reconocimiento recíproco gracias al cual la «voluntad singular» del individuo puede obtener confirmación social. Ciertamente, la arquitectónica de la filosofía de la conciencia, a la que sigue la concepción de la *Realphilosophie*, muestra de antemano a la misma esfera un lugar enteramente distinto del que hubiera tenido sobre el fundamento aristotélico del antiguo escrito; pero con esto ya no se menciona el más alto punto de una conexión espiritual de todas las potencias de la vida social, sino que se indica el plano en el proceso de formación en el que el Espíritu comienza a volver a sí en su propio médium. Bajo el título de «espíritu real», Hegel ha seguido la enajenación del Espíritu en la objetividad de la realidad social hasta el umbral en que, con el establecimiento de la potencia legislativa, se han conformado los órganos institucionales del Estado; en ello, para él, la relación del reconocimiento jurídico se ha liberado hasta tal punto de los elementos de la vida social, es decir, de todo residuo de subjetivo albedrío, que ha llegado a la plena realización de sí mismo. Desde aquí, cada nueva etapa del proceso de formación, en la que el Espíritu fuera de su objetividad social vuelve a su propio médium, puede encontrar su punto de arranque. El primer paso de tal vuelta a sí mismo, como Hegel lo piensa conforme a sus premisas, el Espíritu sólo puede cumplirlo en tal forma, que Él se lleve de nuevo a presentación en las etapas de formación que acaba de abandonar; y esta autorreflexión del Espíritu, en el médium de la plena realidad del derecho, es lo que para Él constituye el proceso de formación del Estado y con ello la constitución de la eticidad.

Si la construcción de la esfera de la eticidad se concibe según ese modelo de autorreflexión del Espíritu, esto no puede no tener consecuencias en la idea de que las relaciones sociales pueden desarrollarse dentro de esa esfera. Con la rememoración (*Rückerinnerung*) en el *System der Sittlichkeit* está ya conexionada la esfera sistemática que Hegel en la *Realphilosophie* ejemplifica con la idea de una entidad colectiva ideal, y también el modo conforme al que debe cumplirse el reconocimiento intersubjetivo de la singularidad histórica de todos los sujetos; para la forma del respeto recíproco, que en el escrito más antiguo se había determinado todavía de manera vaga con el concepto de «intuición intelectual», debería aparecer en el nuevo contexto teóricamente ampliado una descripción más precisa. Esta deducción además encuentra apoyo en el hecho de que el proceso de formación del «Espíritu subjetivo» y del «real», ya en la *Realphilosophie*, han sido pensados como etapas, en las que se llega a un despliegue de un nuevo potencial de las relaciones de reconocimiento recíproco: si la experiencia del Espíritu en el primer estadio de formación se interpretaba como paulatina realización de relaciones de amor, la del segundo era elucidada ante todo como la realización conflictiva de relaciones de derecho. Si Hegel hubiera intentado justificar las esperanzas ahí depositadas, habría debido concebir la esfera moral del Estado como una relación intersubjetiva, por la que los miembros de la sociedad pueden saberse reconciliados entre sí, que en la medida de un reconocimiento recíproco de su unicidad —el respeto de cada persona por la especificidad histórico-vital de cualquier otro—, constituiría el fermento habitual de las costumbres colectivas de una sociedad. Precisamente Hegel ya no puede tener tal concepto de la eticidad; en efecto, se aparta enteramente y en lo fundamental de su representación, porque concibe la organización de la esfera ética conforme al modelo de una autoenajenación del Espíritu. En esto se establece al final de la *Realphilosophie* la arquitectónica de la filosofía de la conciencia contra la sustancia teórica del reconocimiento de la obra. Hegel se subordina a la presión de deber proyectar, incluso en la forma de organización del ente ético comunitario, aquel esquema jerárquico del todo y sus partes, según el cual ha legitimado ya su constitución en un acto de reflexión del Espíritu en sus propios momentos de enajenación.

Un concepto de eticidad propio de la teoría del reconocimiento parte de la premisa de que la integración social de una comunidad política sólo puede lograrse sin restricciones en la medida en que se accede a sus costumbres culturales por parte de los miembros sociales que tienen que

ver con sus relaciones recíprocas; por eso los conceptos fundamentales con los que se circunscriben los presupuestos de existencia de tal formación social deben recortarse sobre las propiedades normativas de las relaciones de comunicación. El concepto de reconocimiento representa para ello un medio bien apropiado, porque engendra formas de interacción social en vista al respeto, contenido en ellas, de otras personas sistemáticamente separables unas de otras. Hegel, que no puede pensar tal concepto, funda su propia teoría de la eticidad de modo conceptualmente distinto. Las categorías de que se sirve, se toman sobre las relaciones con la instancia superpuesta del Estado, en lugar de hacerlo sobre las de la interacción de los miembros de la sociedad. El Estado es para Hegel, como ya se ha indicado, la encarnación institucional de actos de reflexión, por los que el Espíritu se lleva a presentación una vez más en los estadios ya abandonados de la realidad del derecho. Pero si aquél autorrepresentándose tiene que cumplir la operación del Espíritu, debe convertir en momentos de su propia objetivación las relaciones de interacción que los sujetos mantienen en la esfera del derecho. La construcción de la esfera ética se lleva a cabo, conforme a esto, como un proceso de transformación de todos los elementos de la vida social en componentes de un Estado global. Con ello, entre él y los miembros de la sociedad tiene lugar una caída de éstos en la dependencia del primero, lo mismo que ocurre entre el Espíritu y los productos de su enajenación; en el Estado, la voluntad general se concentra en «un uno»,[54] en el punto de una única instancia de poder, la cual por su parte debe referirse a sus portadores, a las personas de derecho, como a figuras de su producción espiritual. Por ello, Hegel no puede sino abrir la esfera de la *Sittlichkeit* en cuanto a sus relaciones positivas, no según las relaciones que los sujetos sociales establecen entre sí, sino conforme a las que mantienen con el Estado en tanto que encarnación del Espíritu. Son costumbres culturales de tipo autoritario, que desempeñan de improviso el papel que, en un concepto teórico de eticidad, dentro de una teoría del reconocimiento, hubieran debido desempeñar las formas altamente ambiciosas del reconocimiento recíproco.

Pero las consecuencias de aquel otro modelo, sustancialista, de la eticidad[55] al que Hegel debe llegar contra las tendencias de su propia ar-

54. *Ibid.*, p. 245.
55. Esta caracterización se la debo a la concisa caracterización del más tardío modelo de moralidad hegeliana, por Vittorio Hösle, *Hegels System*, vol. 2. *Philosophie der*

gumentación, porque para la construcción del Estado ha empleado un pensamiento filosófico de la conciencia, repercuten en todos los planos de su análisis. En primer lugar, la fundamentación del Estado ya no remite como antes la emergencia de las relaciones de derecho a un acontecimiento conflictivo intersubjetivo, sino que se explica con la dominación violenta de personalidades dirigentes carismáticas, porque sólo en su potencia activa se puede presentir la «voluntad absoluta» del Espíritu, sólo ellas son capaces de obligar a la obediencia social que precede al despliegue del poder estatal. La subjetividad del Espíritu sólo puede reflejarse en la del héroe singular, que por su parte ofrece una representación previa de la autoridad monolítica del Estado: «Así se han constituido todos los Estados, por la sublime potencia de los grandes hombres, no por la fuerza física, ya que muchos son físicamente más fuertes que uno solo. Éste es el presupuesto de los grandes hombres: conocer, expresar la voluntad absoluta. Todos se agrupan en torno a su bandera, es su dios».[56] En conexión con este paso del pensamiento coincide uno de los pocos pasajes de su obra en que Hegel evoca positivamente el pensamiento de Maquiavelo. Porque entretanto él piensa el Estado según el modelo del espíritu que se realiza, pero con ello debe entender la fundación misma del Estado como un acto de subordinación unilateral, se acerca una vez más un poco a la generación de los fundadores de la moderna filosofía social, y Hegel puede sofocar en sí mismo cualquier consideración acerca de la teoría del reconocimiento y rendir un ilimitado respeto al «Príncipe»: «En este gran sentido se ha escrito *El príncipe* de Maquiavelo, que en la constitución del Estado lo que se denomina crimen alevoso, traición y crueldad no tiene la significación de algo malo, sino la del que está en paz consigo mismo».[57] Los mismos fundamentos que en el primer paso de su análisis Hegel aduce para explicar la emergencia del Estado, esos mismos son los que trae a colación para fundamentar la organización monárquica del Estado. Como la subjetividad del Espíritu, que el Estado ha de representar institucionalmente en el seno de la sociedad, Hegel no puede concebirla sino en una per-

Natur und des Geistes, Hamburgo, 1987, p. 471. Hösle se apoya en los resultados de la luminosa investigación de Michael Theunissen, «Die verdrängte Intersubjektivität in Hegels Philosophie des Rechts», en Dieter Henrich y Rolf-Peter Hortsmann, eds., *Hegels Philosophie des Rechts*, pp. 317 y ss.

56. Hegel, *Jenaer Rechtsphilosophie*, p. 246.

57. *Ibid.*

sona singular, el monarca hereditario debe presidir por ello el gobierno representativo. Hegel es incapaz de pensar el modo de la formación de la voluntad política de manera distinta que la de la monarquía constitucional, porque su construcción filosófico-conciencial del Estado exige una última atadura de todo el poder en las manos de un solo individuo: «La generalidad libre es el punto de la individualidad; ésta, tan libre del saber de todos, es una que no es construida como el extremo del gobierno, es por consiguiente inmediata, natural, es el monarca hereditario. Él es el vínculo firme e inmediato del todo».[58]

Pero en nada se expresa tan claramente cómo Hegel ha limpiado la esfera de la eticidad de toda intersubjetividad, como en el título del análisis en que se ocupa del papel del ciudadano moralmente formado. Para las dos funciones que la persona humana debe desempeñar, tan pronto como se ha establecido la comunidad política, ya se encuentra listo el doblete conceptual de «burgués» y «ciudadano»: en la primera función el individuo persigue «lo singular como objetivo», es decir, sus intereses privados en el espacio jurídicamente regulado de las operaciones de cambio; en la segunda, por el contrario, tiene como meta «la generalidad en tanto que tal»,[59] por lo tanto, participa activamente en lo transcendente de la formación de la voluntad política. Mientras que el estatus del sujeto que actúa racionalmente y es capaz de contrato había sido deducido por Hegel directamente de la relación del reconocimiento jurídico, el estatus del ciudadano se determina sólo en la relación con la generalidad superpuesta del Estado. El «ciudadano», a diferencia del sujeto de derecho, ya no es entendido como una persona social, que debe sus capacidades específicas y sus cualidades sólo a una lograda interacción con otros individuos, y que por consiguiente puede saberse «ciudadano». La conciencia de sí del ciudadano se constituye más bien en la referencia reflexiva del sujeto solitario a la parte de sí, en que está representada objetivamente la idea de la totalidad ética; la relación ética «es el movimiento del formado a obedecer al ser colectivo. Éste, en el fondo, subyace en el ente existente. Lo segundo es la confianza que penetra, es decir, que el singular, su identidad la sabe como su esencia, se encuentra sostenido en ella; ciertamente ni sabe ni comprende cómo es sostenido, ni por qué conexión ni por qué causa».[60]

58. *Ibid.*, p. 250.
59. *Ibid.*, p. 249.
60. *Ibid.*, p. 248.

Naturalmente, esta determinación confirma, sólo de modo excluyente, el hallazgo negativo al que nos ha llevado el tránsito por el capítulo de la eticidad de la *Realphilosophie*. Hegel no capta el dominio de la acción del Estado, como se hubiera podido esperar, como el lugar de realización de relaciones de reconocimiento tales que al individuo en su singularidad histórico-vital le producen respeto. No está en condiciones para ello, porque la esfera ética se la representa en su totalidad como una forma objetiva de la autorreflexión del Espíritu, de manera que en lugar de relaciones intersubjetivas, en general, deben entrar las relaciones entre un sujeto y sus momentos de autoalienación; dicho en pocas palabras, la eticidad ha devenido una forma del Espíritu que monológicamente se forma en su propio proceso, y no una forma específica y henchida de pretensiones de la intersubjetividad. Ciertamente, Hegel ya ha querido entender la constitución de la persona jurídica, como la de la realidad social, en tanto que estadios de un proceso de formación, que el Espíritu global en la forma de un movimiento de enajenación y de reapropiación cumple en sí mismo; pero precisamente esto no le ha impedido, en el espacio de una filosofía de la conciencia, establecer las relaciones de interacción entre los sujetos con tanta fuerza que debían devenir medios del proceso ocasional de formación. De este modo, Hegel en su *Realphilosophie* ha podido presentar la construcción del mundo social, una vez más como en el *System der Sittlichkeit*, como un proceso de aprendizaje ético que lleva, por diferentes estadios de una lucha, hacia relaciones cada vez más exigentes en cuanto al reconocimiento recíproco. Si él hubiese seguido consecuentemente ese mismo progreso ético en la constitución de la comunidad, entonces se le hubiera abierto también la forma de una interacción social en la que cada persona, en su particularidad individual, podría contar con un sentimiento de reconocimiento solidario; además, ahí, la experiencia de la muerte, cuya significación emocional para el encuentro con el otro se ha hecho notar, hubiera encontrado un lugar adecuado en la relación intersubjetiva, cuyo tema de conflicto eran los derechos del individuo singular. Pero Hegel no ha dado este paso: la orientación consecuente hacia un concepto basado en la teoría del reconocimiento de lo ético. En él, la programática de la filosofía de la conciencia ha cobrado tal preponderancia sobre cualquier visión teórico-intersubjetiva que en el último plano del proceso de formación, conforme a aquel modelo de la autorreferencia del Espíritu, debe pensarse exclusivamente sobre su contenido material. Pero con ello, en la *Realphilosophie*, hasta su conclusión quedan relativa-

mente abiertos ambos temas: tanto la suerte de la «voluntad singular», a la que Hegel había apuntado en su interpretación del delito, como las perspectivas de aquella visión de una «comunidad auténticamente libre», de la que él mismo había arrancado en sus escritos de Jena. Para la solución de ambos problemas, hubiera necesitado del presupuesto de un concepto intersubjetivo de «eticidad» que, una vez que pasó a una filosofía de la conciencia, no podía tener a su disposición.

Hegel no retomará en su forma originaria el gran programa que en sus escritos de Jena siguió en proposiciones permanentemente renovadas aunque en forma fragmentaria. Ya en su obra teórica, con la que, en relación con la *Realphilosophie*, cierra su trabajo en Jena y que abre el camino a su obra futura, se encuentra una alusión decisiva a la problemática: a la «Fenomenología del Espíritu», a la lucha por el reconocimiento, que hasta ahora había sido la fuerza impulsora que a través de todos los estadios había empujado hacia delante el proceso de socialización del Espíritu, sólo le deja todavía la única función de la formación de la autoconciencia. Limitada a esta significación, presente en la dialéctica señor-siervo, la lucha entre los sujetos que combaten por el reconocimiento se anuda tan estrechamente con la experiencia de la confirmación práctica por el trabajo, que su propia lógica desaparece casi del todo.[61] La nueva concepción de la Fenomenología, metódicamente reflexionada, ha efectuado un profundo corte en el pensamiento de Hegel; por ello a él se le cerró en adelante el paso para recurrir a lo más potente de sus antiguas intuiciones, al modelo todavía inacabado de la lucha por el reconocimiento. En las grandes obras que debían seguir, se hallan aún, conforme a lo dicho, huellas del recuerdo del programa seguido en Jena, pero ni el concepto intersubjetivo de la identidad humana, ni la diferenciación entre los distintos medios de reconocimiento, ni la diferenciación de las relaciones de reconocimiento gradualmente escalonadas que aquéllos introducen, ni sobre todo la idea de un papel históricamente productivo de la lucha moral, vuelven a tener una función sistemática en la filosofía política de Hegel.

61. Hegel, *Werke*, vol. 3.

II. ACTUALIZACIÓN SISTEMÁTICA. LA ESTRUCTURA DE LAS RELACIONES DE RECONOCIMIENTO SOCIAL

Hegel abandonó a mitad de camino su propósito originario de efectuar la construcción filosófica de una comunidad moral en tanto que secuencia escalonada de una lucha por el reconocimiento; y aún antes la idea, sólo desarrollada en esbozo, surgida de una reinterpretación en términos teórico-intersubjetivos de la doctrina del estado de naturaleza de Hobbes, la sacrificó al objetivo de erigir un sistema de la filosofía de la conciencia, y la dejó tras de sí. Que las tempranas teorías del reconocimiento de Hegel debieran quedar en forma de fragmento, constituye solamente el menor obstáculo que hoy se ofrece al intento de una actualización de su contenido sistemático; de mucho mayor peso son las dificultades que surgen una vez que la andadura de su pensamiento se enraiza en premisas metafísicas que son inconciliables con las condiciones teóricas del pensamiento actual.

En la primera parte de nuestra investigación se ha mostrado que el joven Hegel, en sus escritos de Jena, anticipándose con mucho al espíritu del tiempo, ha seguido un extraño programa de manera materialista; para reconstruir el proceso de formación ética de la especie humana como proceso en el que, por encima de los estadios de un conflicto, se logra la realización de un potencial moral que se erige estructuralmente entre los sujetos en las relaciones de comunicación. Pero esta construcción, se encuentra en su pensamiento todavía bajo el supuesto idealista —considerado como natural— de que el acontecimiento conflictivo que se investiga está determinado por el despliegue objetivo de la razón, que lleva consigo, o aristotélicamente, el carácter comunitario del hombre o, en una filosofía de la conciencia, la autorreferencia del Espíritu. El proceso de formación, que ha descrito como un movimiento de reconocimiento, mediatizado por la lucha, no lo ha captado como un proceso que tiene lugar intramundanamente, bajo las condiciones contingentes de arranque de la socialización humana. Esto le ha ahorrado tener que aducir argumentos para afirmaciones rotundas en cuanto a las propiedades concretas que se refieren a los sujetos históricamente constituidos de las

acciones; en lugar de eso, sus construcciones, tanto las contemplativas como las cercanas a la acción, depositadas en los escritos de Jena, reciben una parte de sus presupuestos de validez del cimiento metafísico de la certeza de un acontecer racional englobante. Sin embargo, tan pronto como había engastado ese movimiento de pensamiento, que había comenzado a minar los presupuestos teóricos del idealismo alemán, para avanzar hacia un concepto de razón mundanizado, susceptible de experiencia, en torno al respaldo metafísico de la filosofía de Hegel había ocurrido esto: con el fundamento del concepto idealista de Espíritu había perdido el salvoconducto con que sus argumentos habían estado protegidos largo tiempo de la verificación en la realidad empírica.[1] Más adelante, el proceso que la primera generación de discípulos de Hegel, Feuerbach, Marx y Kierkegaard, había puesto en marcha con su crítica del idealismo de la razón, no había podido ser detenido con ningún contramovimiento. En el curso de debates más amplios, paulatinamente, hubieron de salir a la luz nuevas condiciones de la finitud del espíritu humano, de las que Hegel había podido hacer abstracción en su concepto de razón; y viceversa en adelante: cualquier intento de resucitar sus teorías filosóficas debía aceptar el contacto con las ciencias experimentales, para asegurarse desde el principio ante el peligro de recaer en la metafísica. En esta dirección, en la historia del pensamiento poshegeliano, se han elaborado premisas teóricas que hoy no puede violar ningún intento de reconstrucción actualizadora de su obra; por eso no se puede adherir a su modelo originario de una «lucha por el reconocimiento», ni con el propósito de una teoría normativa de las instituciones[2] ni con el

1. Cf. en su conjunto Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, 1985, cap. III (hay trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993⁴).

2. Así entiendo el intento que Ludwig Siep ha perseguido con su excelente reconstrucción de la doctrina del reconocimiento de los escritos hegelianos de Jena: Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie*. Siep tiene la convicción de que, en la medida del pleno reconocimiento, puede acometerse una especie de «génesis normativa» de la formación de instituciones sociales; en conexión con el espacio valorativo que ofrece el concepto teleológico del principio de reconocimiento, explicitado por Hegel, puede juzgarse reconstructivamente si las instituciones elaboradas históricamente poseen una función necesaria, en el sentido de legítima, en el proceso de formación de la especie humana (pp. 259 y ss). Con esta propuesta comparto la idea de que la doctrina del reconocimiento de Hegel puede comprenderse pero sólo tras una completa transformación en un cauce posmetafísico, en el sentido de una teoría de la condición necesaria de la socialización humana. Pero tengo por un error querer derivar de ella una medida normativa para el

objetivo de una más amplia concepción moral teórico-subjetiva,[3] sino en la perspectiva de una teoría social llena de contenido normativo. Así van ligados tres resultados fundamentales, que se derivan de una situación teórica desplazada respecto a Hegel.

1. El modelo hegeliano arranca de una tesis especulativa según la cual la formación del yo práctico está ligada al presupuesto del reconocimiento recíproco entre los sujetos; sólo si los dos individuos se ven confirmados, por su enfrentamiento, en el establecimiento de su identidad, pueden llegar a un entendimiento complementario de sí, en tanto que yo individualizado y autónomamente activo. Para Hegel esta tesis debe constituir el punto de partida, ya que abre relativamente el rasgo

---

enjuiciamiento de las instituciones, porque por principio no podemos poseer un saber completo acerca de qué forma institucional puede aceptar la plenitud de determinadas y necesarias operaciones de reconocimiento. Siep se abandona en exceso al contenido científico-social de la filosofía práctica de Hegel, cuando quiere desarrollar desde ella una teoría normativa de las instituciones. La diferencia decisiva entre el intento de Siep y el trabajo aquí expuesto resulta de que en mi caso los presupuestos normativos de la relación de reconocimiento querría convertirlos en punto de referencia de una explicación del proceso de cambio histórico-empírico de las sociedades; de ahí, para mí resulta una fuerte presión en la dirección de una sociologización del modelo de pensamiento hegeliano, mucho mayor que la que se da en el caso de Siep.

3. Una ampliación teórico-subjetiva semejante de la moral es evidentemente el objetivo que Andreas Wildt liga a su reconstrucción de la doctrina del reconocimiento del joven Hegel (Wildt, *Autonomie und Anerkennung).* Wildt se interesa por las «condiciones necesarias» de la identidad cualitativa; con este fin, analiza, enteramente en el sentido de una psicología filosófica, la doctrina hegeliana bajo el punto de vista siguiente: qué estadios del reconocimiento recíproco deben pensarse conjuntamente para poder llegar a la representación de una conformación conseguida de la subjetividad práctica. Lo principal de su reconstrucción es la idea de que elementos estables de una «moralidad no formalmente jurídica», posiciones de buena voluntad, no exigibles en términos de derecho, de asistencia y de amistad, representan las condiciones necesarias del desarrollo de la identidad cualitativa. Conforme a estas tesis orientadoras, Wildt tiende a una psicologización de la doctrina hegeliana del reconocimiento; él debe entender la afirmación de una repetida «lucha por el reconocimiento», en el sentido de una hipótesis acerca de los conflictos necesarios en el proceso de socialización del individuo. Al contrario que Siep, pero también al contrario de mi propia elucidación, Wildt no se interesa por las implicaciones teórico-sociales de la doctrina hegeliana. Mientras que yo interpreto los escritos de Jena como esbozos teóricos acerca del desarrollo moral de las sociedades (en el sentido de Mead o de Durkheim), Andreas Wildt quiere entenderlos como forma germinal de una teoría de la formación moral del yo. Conforme a esto, el sentido de la lucha es completamente distinto; en Wildt hay una orientación a un conflicto interpsíquico, en mí, una proyección de conflictos sociales. Parecida, aunque menos acusada y además más moderada moral y filosóficamente, es la interpretación de Edith Düsing, *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein*, Colonia, 1986.

estructural fundamental del dominio de los objetos sociales, del que para él, se trata en su teoría de la eticidad; pero su reflexión permanece atada a los presupuestos de la tradición metafísica, porque ésta no considera la relación intersubjetiva como un hecho empírico dentro del mundo social, sino que lo estiliza en un proceso de formación entre inteligencias singulares. Pero, una posición que quiere acoger el modelo de Hegel como impulso hacia una teoría social plena de contenido normativo, no puede satisfacerse con un fundamento especulativo; por ello es preciso primero una reconstrucción de su tesis de partida a la luz de una psicología social emplazada empíricamente.

2. Pero para el pensamiento de Hegel es constitutiva la segunda tesis, en la que, en el arranque de premisas teórico-intersubjetivas, se afirma la existencia de diferentes formas de reconocimiento, que pueden ser diferenciadas según el grado de autonomía que se posibilita al sujeto. Tanto en *System der Sittlichkeit* como en *Realphilosophie* estaba implícita al menos la tendencia de aceptar, con el *amor, el derecho y la eticidad*, una secuencia de tres relaciones de reconocimiento, en cuyo espacio los individuos se confirman como personas individualizadas y autónomas en un modo cada vez más elevado. Esta sistemática distribución en abanico de las formas de reconocimiento, representa para Hegel una necesidad, porque sólo gracias a ella puede lograr el espacio categorial para una teoría que pueda explicar el proceso de formación de la eticidad como una secuencia de relaciones sociales intersubjetivas. Pero en el presupuesto metafísico sus intentos de diferenciación siguen ligados en la medida en que simplemente se deben a una transposición de relaciones construidas de manera puramente conceptual por encima de la realidad empírica. Por eso, antes de que hoy pueda anudarse a esta tipología una reconstrucción actualizadora, es necesaria una fenomenología empíricamente controlada de las formas de reconocimiento, gracias a la cual pueda verificarse y, si el caso lo exige, corregirse la iniciativa teórica de Hegel.

3. El modelo hegeliano de pensamiento encuentra su conclusión teórica finalmente en la tercera tesis que reivindica, para la secuencia de las tres formas de reconocimiento, la lógica de un proceso de formación que se mediatiza por encima de los estadios de una lucha moral; los sujetos, en el curso de la formación de su identidad, se ven forzados en cierto modo transcendentalmente a entregarse, en cada estadio alcanzado de comunitarización, a un conflicto intersubjetivo, cuyo resultado es el reconocimiento de sus pretensiones de autonomía no confirmadas hasta el momento. En esta tesis de Hegel, que en los escritos investigados sólo

está perfilada a grandes rasgos, se explayan dos aseveraciones igualmente potentes: en primer lugar, que al presupuesto de un desarrollo conseguido del yo le pertenece una secuencia determinada de formas de reconocimiento recíproco, cuya carencia, en segundo lugar, notifica a los sujetos la experiencia de un menosprecio tal, que se ven forzados a una lucha por el reconocimiento. En las premisas de la tradición metafísica ambas hipótesis están ligadas, porque ambas se ajustan en el espacio teleológico de una teoría del desarrollo, que permite transferir el proceso ontogénico de la formación de la identidad a la formación de estructuras sociales. Para el intento de ceñirse al modelo de pensamiento de Hegel bajo los presupuestos teóricos hoy modificados, este complejo de aseveraciones, altamente especulativas y difícilmente separables, representa un enorme reto; y éste solamente puede ser ganado, cuando cada una de las hipótesis es sometida a una verificación específica. Primero ha de rastrearse la cuestión de si la aceptación hegeliana de una secuencia de estadios de reconocimiento puede resistir a una consideración empírica; si las correspondientes experiencias de menosprecio pueden coordinarse con las formas ocasionales de reconocimiento recíproco, y si se encuentra justificación histórico-sociológica de que tales formas de menosprecio social fueron realmente las fuentes motivacionales de confrontación social. La respuesta a estas preguntas fluye paralela a la solución de la tarea de establecer, al menos a grandes rasgos, la lógica moral de los conflictos sociales. Esto no es posible sin volver a recoger de antemano los hilos histórico-teóricos que había trazado la primera parte de mi investigación; porque Hegel dejó la experiencia de la lucha social tan claramente en el horizonte especulativo de una teoría idealista de la razón, que sólo la reorientación materialista-histórica de sus sucesores pudo darle un lugar en la realidad histórica.

De los tres grandes problemas que con ello se plantean acerca de si el modelo teórico de Hegel debe actualizarse en las condiciones del pensamiento *posmetafísico, querría intentar* resolver los dos primeros en la segunda parte de esta investigación; en la difícil cuestión que suscita la contestación del tercer complejo problemático, entraré en la tercera parte, en la forma de una panorámica filosófico-social. Una teoría que constituye un puente entre la concepción originaria de Hegel y nuestra posición de pensamiento se encuentra en la psicología social de George Herbert Mead; como sus escritos permiten traducir su doctrina teórico-intersubjetiva en un lenguaje teórico posmetafísico, pueden prepararle el camino al intento aquí emprendido.

4. RECONOCIMIENTO Y SOCIALIZACIÓN: MEAD Y LA TRANSFORMACIÓN NATURALISTA DE LA IDEA DE HEGEL

La idea de que el sujeto humano le debe su identidad a la experiencia de un reconocimiento intersubjetivo, no se ha desarrollado tan consecuentemente, bajo presupuestos naturalistas, como en la psicología social de George Herbert Mead;[4] sus escritos contienen el instrumento más adecuado hasta hoy para reconstruir en un espacio teórico posmetafísico las intuiciones teórico-intersubjetivas del joven Hegel. Con el Hegel del período de Jena, Mead comparte no sólo la idea de una génesis social de la identidad del yo; y las posiciones político-filosóficas de los dos pensadores coinciden no sólo en la crítica del atomismo de la tradición teórico-contractualista. Los claros escritos de Mead, en forma de notas para conferencias, muestran amplias coincidencias con la obra juvenil de Hegel en el punto que nos interesa; también esa psicología social intenta hacer de la lucha por el reconocimiento el punto de referencia de una construcción teórica con la que debe explicarse el desarrollo moral de la sociedad.[5]

Mead llega a las premisas de su teoría de la intersubjetividad por el rodeo de una verificación gnoseológica del dominio del objeto de la psi-

4. Cf. Hans Joas, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G.H. Mead*, Frankfurt, 1980; además, Jürgen Habermas, «Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G.H. Meads Theorie der Subjektivität», en *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt, 1988, pp. 187 y ss.

5. En este capítulo me apoyo, entre otras, en G.H. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt, 1973; para la reconstrucción de la elaboración de la concepción del reconocimiento de Mead, me refiero decisivamente al vol. I de los *Gesammelte Aufsätze* editados por Hans Joas: G.H. Mead, *Gesammelte Aufsätze*, ed. Hans Joas, vol. I, Frankfurt, 1980.

ología. Su interés por la investigación psicológica está determinado desde el principio por su voluntad de esclarecer los problemas filosóficos del idealismo alemán en forma no especulativa; con otros muchos filósofos de su tiempo, Mead cree que una psicología que procede empíricamente puede contribuir a elevar nuestro saber acerca de las operaciones cognitivas del hombre.[6] En el centro de su atención rápidamente se plantea el problema teórico fundamental: cómo la investigación psicológica puede lograr un acceso al objeto específico de lo psíquico. De la respuesta a esta pregunta espera una contribución a una explicación no abreviada, que recoja científicamente las concepciones del idealismo alemán respecto de la subjetividad humana. Mead, en su intento de solución, apela al pensamiento fundamental heredado de Peirce, a través de Dewey, según el cual las situaciones de problematización son culminación de acciones efectuadas, de las que el hombre se beneficia en sus operaciones cognitivas. Para el sujeto singular se constituye un mundo de vivencias psíquicas sólo en el instante en que, en la ejecución de un problema práctico preconcebido, se encuentra enfrentado a dificultades tales, que las interpretaciones de situación hasta entonces objetivamente verificadas, son despojadas de su validez y apartadas del resto de la realidad, en tanto que representaciones simplemente subjetivas. Lo «psíquico» es, en cierta medida, la experiencia que un sujeto realiza consigo mismo cuando por un problema práctico que se le plantea, se ve obstaculizado en la acostumbrada realización de su actividad. La psicología logra con ello un acceso al dominio de sus objetos a partir de la perspectiva de un actor que toma conciencia de su subjetividad al ser empujado a una reelaboración creadora de sus interpretaciones de situación bajo la presión de un problema práctico que debe resolverse: «El campo de los objetos de la psicología funcionalista es aquel estadio de experiencia, dentro del que tenemos una conciencia inmediata de impulsos de acción en conflicto, que le retiran al objeto su carácter de objeto, y en esa medida nos dejan en una actitud subjetiva en el lapso de la cual, sobre la base de nuestra actividad reconstructiva, que pertenece al concepto de sujeto, surge un nuevo objeto de estímulo».[7]

Mead se objeta inmediatamente a sí mismo que tal definición no

6. Para este trasfondo histórico-intelectual de la teoría de Mead, cf. Joas, *Praktische Intersubjektivität*, esp. caps. II y III.

7. G.H. Mead, «Die Definition des Psychischen», en *Gesammelte Aufsätze*, vol. I, pp. 83 y ss.

basta para probar la accesibilidad al mundo subjetivo. Es cierto que, en el momento del trastorno de la culminación de una práctica instrumental, un actor consigue realmente la conciencia del carácter subjetivo de su actual elucidación de la situación; pero su atención no se dirige en primer lugar a la actividad resolutiva del propio yo, sino a «una más aguda determinación de los objetos que suscitan estímulo».[8] Las prácticas instrumentales no son el mejor modelo para la elucidación de lo psíquico, porque, en caso de una dificultad, exigen del sujeto solamente la adaptación creadora a una realidad erróneamente valorada; para poder transferir a lo psicológico desde esta perspectiva, a partir de la cual el actor adquiere conciencia de su subjetividad, sería más bien necesaria la orientación a un tipo de acción, en el que, para el que la realiza, en el momento de la dificultad es funcional reflexionar en su propia posición subjetiva. Mead descubre este otro tipo de acción mucho más adecuado a su propósito explicativo en el momento en que comienza a ampliar a una dimensión social el modelo de referencia darwiniano del organismo que se refiere a su entorno: tan pronto como nos representamos una interacción entre diversos organismos, tenemos ante los ojos el caso de un acontecimiento de acción, que en el momento de la crisis funcionalmente exige de los participantes una reflexión acerca de su propia actitud reactiva. El comportamiento de interacción humana representa para los objetivos de la psicología un apropiado y específico punto de partida, porque, en caso de que surjan problemas, empuja a los sujetos a devenir conscientes de su propia subjetividad: «Si alguien reacciona a las relaciones climáticas, no consigue influir para nada en ellas. Para el éxito de su comportamiento no es de importancia que tenga conciencia de sus propias actitudes y reacciones acostumbradas, sino de los indicios de lluvia o de buen tiempo. Por el contrario, el comportamiento social exitoso lleva a un dominio en el que la conciencia de las propias actitudes ayuda en el control del comportamiento de los demás».[9]

Este principio funcionalista le sirve a Mead como plano del espacio metódico en el que intenta proseguir sus propios intereses de investigación: si la psicología se sitúa en la perspectiva que un actor adopta en el comercio siempre arriesgado con sus compañeros de interacción, entonces puede proporcionar una visión de los mecanismos gracias a los que

8. G.H. Mead, «Soziales Bewusstsein und das Bewusstsein von Bedeutung», en *Gesammelte Aufsätze*, vol. I, pp. 210 y ss., cita en p. 218.
9. *Ibid.*, p. 219.

surge una conciencia de la propia subjetividad. Pero, para la solución de la tarea así planteada, primero es necesario responder a las cuatro cuestiones fundamentales de cómo un sujeto en general puede llegar a una conciencia de la significación social de sus exteriorizaciones prácticas; pues para estar en condiciones de «controlar el comportamiento de los otros», un actor debe conocer ya el sentido que se atribuye a su propio comportamiento en la situación práctica por los ocasionales compañeros de interacción. Frente a la forja de la propia conciencia de sí, el fenómeno originario es la emergencia de un saber acerca de la significación de las propias reacciones de comportamiento; por consiguiente, la psicología social debe esclarecer de antemano el mecanismo gracias al cual puede surgir en las relaciones humanas una conciencia de la significación de las acciones sociales. La explicación de Mead arranca de la observación de que un sujeto sólo cuenta con un saber de la significación intersubjetiva de sus acciones, cuando él puede rescatar en sí la misma reacción que la exteriorización de su comportamiento, en tanto que estímulo, ha efectuado en los que le hacen frente; lo que mi gesto significa para los demás, sólo puedo saberlo porque simultáneamente produzco en mí su comportamiento-respuesta. Esta capacidad de experimentar en uno mismo el comportamiento reactivo de los demás para Mead está ligada al presupuesto evolutivo de la emergencia de una nueva forma de comunicación humana; como había visto Herder, y más tarde Gehlen, a diferencia de los medios de entendimiento no vocales, sólo los gestos sonoros poseen la propiedad específica de influir en el mismo instante sobre el que actúa y sobre el otro: «Mientras que uno sólo imperfectamente rastrea en los otros el valor del propio gesto del rostro o de la actitud corporal, con el oído acoge el propio gesto sonoro en la forma que tiene para sus semejantes».[10] Si un sujeto, por encima de su gesto sonoro, influye en su compañero de interacción, puede al mismo tiempo rescatar su reacción en sí mismo en tanto que estímulo que, llegado de fuera, es perceptible; pero por ello su gesto vocal, al que puede reaccionar como cualquier otro, tiene para él la misma significación que para los demás.

Mead, que tiene presente tanto los procesos ontogenéticos como los de la historia de la especie, extrae de esta visión teórico-comunicacional conclusiones acerca de las condiciones de constitución de la conciencia

10. Mead, «Der Mechanismus des Sozialen Bewusstseins», en *Gesammelte Aufsätze*, vol. I, pp. 232 y ss., cita en p. 235.

de sí humana. De la conformación de la conciencia de sí mismo depende el desarrollo de la conciencia de significaciones conjuntamente, de modo que ésta en cierta manera le abre a aquélla el camino en el proceso de experiencia individual; gracias a la capacidad de despertar en sí las significaciones que el propio actuar tiene para los otros, se le abre al sujeto la posibilidad de considerarse como un objeto social de las acciones de los otros en la interacción. Cuando en la percepción de mis propios gestos sonoros reacciono como el otro, me coloco en una perspectiva excéntrica, a partir de la cual puedo lograr una imagen de mí, y con ello llegar a conciencia de mi identidad: «El hecho que el ente hombre puede estimularse y ante su estímulo puede reaccionar como ante los estímulos de los otros, dispone en su comportamiento la forma de un objeto social, del que puede brotar un "yo" al que pueden referirse las experiencias denominadas subjetivas».[11]

El concepto de «yo» (*Mich*) que Mead emplea aquí para denominar el resultado de esta originaria autorreferencia, debe aclarar terminológicamente que el individuo sólo puede llevarse a sí mismo a conciencia en la posición de objeto; la identidad, que le llega a visión, cuando reacciona a sí mismo, siempre le viene dada desde la perspectiva de su otro de interacción, pero nunca en tanto que sujeto actualmente activo de sus propias exteriorizaciones. Del «yo» que por ello, porque es imagen del otro representada por mí, mi actividad momentánea, sólo se conserva como algo ya de nuevo pasado, Mead desprende el «yo» que es la fuente no reglamentada de todas mis acciones actuales. Con el concepto de «yo» debe aludirse en la personalidad humana a la instancia que es responsable de las respuestas creadoras a los problemas de acción, sin poder ponerla ante los ojos como tal; en su actividad espontánea este «yo» ciertamente no precede a la conciencia que el sujeto tiene de sí a partir del ángulo de visión de su compañero, sino que se refiere a sí comentando siempre de nuevo las exteriorizaciones activas, conscientemente retenidas y referidas al «yo». Entre «yo» y «mí» existe en la personalidad del singular una relación comparable a la que se da entre dos interlocutores: «El "yo"... nunca puede existir en la conciencia como un objeto. Pero precisamente el carácter conversacional de nuestra propia experiencia interior, el proceso en cuyo curso contestamos a nuestra propia palabra, implica un "yo" que contesta desde detrás de la escena a los gestos y símbolos que surgen en nuestra conciencia ... La identi-

11. *Ibid.*, p. 238.

dad, consciente de sí, realmente activa en el comercio social es un "mí" objetivo, o es una multiplicidad del mismo en un proceso de reacciones. Todos ellos incluyen un "yo" que jamás llega a visibilidad».[12]

Con esa indicación de los «múltiples mís» que se constituyen en el proceso progresivo de reacciones del sujeto, Mead da a conocer la orientación que sus investigaciones acerca del desarrollo de la identidad humana deben tomar en adelante. Hasta ahora sus estudios lo habían llevado a las cuestiones fundadoras de la psicología, permitiéndole alcanzar una concepción intersubjetiva de la conciencia de sí humana. Conciencia de sí mismo, un sujeto puede adquirirla en la medida que aprende a percibir su propio actuar a partir de la perspectiva simbólicamente representativa de una segunda persona. Esta tesis representa el primer paso hacia una fundamentación naturalista de la doctrina del reconocimiento de Hegel en cuanto que logra desvelar el mecanismo psíquico que hace depender el desarrollo de la conciencia de sí de la existencia de un segundo sujeto. Sin la experiencia de un compañero de interacción que reacciona ante él, un individuo no estaría en condiciones de incidir sobre sí mismo gracias a sus perceptibles exteriorizaciones, de manera que pudiese concebir sus reacciones como producción de su propia persona. Como el joven Hegel, pero con la ayuda de las ciencias empíricas, Mead invierte la relación del yo y del mundo social y afirma la primacía de la percepción de los otros respecto al desarrollo de la conciencia de sí: «Tal "mí" no es, por consiguiente, una temprana formación que después se proyecta y se ejecuta en el cuerpo de otros hombres para concederles la plenitud de la vida humana. Es más bien una transposición desde el dominio de los objetos sociales al espacio inorganizado de lo que se denomina experiencia interior. Por la organización de este objeto, de la no-identidad, este material por su parte se organiza y se lleva a la conciencia de sí bajo el control de un individuo».[13] Es cierto que el Hegel del período de Jena, con su doctrina del reconocimiento, perseguía un objetivo más extenso que el que yace en la elucidación de la posibilidad de la conciencia de sí; ya el concepto de reconocimiento señala con toda claridad, que para él se trata menos de una relación de interacción cognitiva, por la que un sujeto accede a conciencia de sí mismo, que de una de las formas de confirmación práctica, por la que conquista un entendimiento normativo de sí mismo en tanto que determinado tipo de

12. *Ibid.*, p. 240.
13. *Ibid.*, p. 239.

persona humana. En el espacio de los escritos en que ha elaborado la «lucha por el reconocimiento», Hegel se interesa ante todo por las condiciones intersubjetivas de la autorrelación práctica del hombre; el desarrollo de la autorreferencia epistémica, por el contrario, sólo representa un presupuesto, necesario pero insuficiente, sobre cuya base puede producirse la identidad del yo práctico.[14] También para este núcleo de la doctrina del reconocimiento de Hegel, la teoría de Mead ha preparado los medios para su traducción en términos naturalistas; porque sus escritos se mueven, una vez que ha sido arrastrado a un concepto intersubjetivo de la conciencia de sí, en la dirección de una investigación acerca de la autorelación práctica del hombre. La formación de la identidad práctico-moral del sujeto, es el tema al que Mead se ha consagrado tras la conclusión de sus tempranos escritos acerca del problema de la conciencia de sí; del intento de diferenciación conceptual entre el «yo» y el «mí», se le ofrece el de trasladarla a la dimensión normativa del desarrollo del individuo.

Con la categoría de «mí», hasta ese momento Mead ha denominado la imagen cognitiva que el sujeto retiene de sí mismo, tan pronto como aprende a percibirse desde la perspectiva de una segunda persona. Llega a un nuevo estadio en el establecimiento de una psicología social tan pronto como introduce en la consideración de la relación de interacción el aspecto de las normas sociales. Con ello se plantea la pregunta: cómo debe estar conformada aquella autoimagen consolidada en el «mí» cuando en las reacciones del compañero de interacción ya no se trata simplemente de exigencias de comportamiento cognitivo, sino de esperas normativas.

La primera indicación del planteamiento ampliado ya puede encontrarse en la exposición con que Mead concluye la serie de artículos dedicados al esclarecimiento de la conciencia de sí; en un pasaje se delimita el mecanismo por el que un niño aprende las formas elementales de los juicios morales: «Un niño puede juzgar bueno o malo su comportamiento sólo cuando reacciona a sus propias acciones con las palabras recordadas de sus padres».[15] En este caso, las reacciones de compor-

14. Para esta diferencia, cf. Habermas, «Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu George Herbert Meads Theorie der Subjektivität», en *Nachmetaphysisches Denken*, pp. 217 y ss. Habermas conecta aquí con una elucidación de Ernst Tugendhat: Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, 1979, en referencia a las conferencias, allí 11 y 12 (pp. 245 y ss., 264 y ss.) (hay trad. cast.: *Autoconciencia y autodeterminación*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993).

15. Mead, «Die soziale Identität», en *Gesammelte Aufsätze*, vol. I, pp. 241 y ss., cita en p. 247.

tamiento, con que el sujeto intenta incidir en sí mismo, en representación de sus compañeros de interacción, contienen las posiciones de espera normativa de su entorno; pero conforme a esto, el «mí», al que se vuelve desde la perspectiva de la segunda persona, no puede ser ya la instancia neutral de dominio de los problemas cognitivos, sino que debe encarnar la instancia moral de la resolución de los conflictos intersubjetivos. Con la expansión del comportamiento de reacción social hasta las conexiones normativas de acción, el «mí» se transforma de una autoimagen cognitiva de la propia persona en una práctica; el otro sujeto, cuando se pone en la perspectiva normativa de su compañero de interacción, debe recibir sus valoraciones morales y se vuelve hacia la relación práctica consigo mismo.

En sus trabajos posteriores, este pensamiento fundamental de Mead se convierte en punto de apoyo de una explicación de la formación de la identidad humana. La idea que en ese momento le guía, es la de una generalización paulatina del «mí» en el curso del desarrollo social del niño. Si el mecanismo del desarrollo de la personalidad consiste en que el sujeto aprende a concebirse desde la perspectiva normativa del otro, entonces con la expansión del círculo de los otros en la interacción, debe también ensancharse el espacio de referencia de su autoimagen práctica. En una conferencia sobre psicología social, que bajo el título de *Espíritu, Identidad y Sociedad* nos ha llegado en un apéndice,[16] Mead demuestra esta orientación general de desarrollo en dos fases del juego infantil: en el primer estadio del «play», en el del rol del juego, el niño comunica consigo mismo en cuanto imita el comportamiento de un compañero concreto de interacción, para reaccionar complementariamente en su propia acción; el segundo estadio, por el contrario, el del juego de competición o del «game», exige del adolescente que se represente simultáneamente las expectativas de comportamiento de todos los que juegan con él, para poder percibir su propio papel en la conexión de las acciones funcionalmente organizadas que deben ser controladas. En la transición del primer al segundo estadio, en la autoimagen práctica del adolescente se modifican las normas sociales de comportamiento hasta las de un otro generalizado: «La diferencia de fondo entre el juego y la competición estriba en que en la última el niño debe tener en sí la actitud de todos los participantes. Las actitudes de los jugadores, acogidas por el participante, se organizan según cierta

16. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft.*

unidad, y esta organización controla a su vez la reacción del singular. Aducimos el ejemplo del jugador de béisbol. Cada una de sus acciones está determinada por la aceptación de las acciones previsibles de los propios jugadores. Su acción o inacción está controlada por la circunstancia de que él es al mismo tiempo un miembro del equipo, al menos en la medida en que estas posiciones influyen en sus posiciones específicas. Topamos con un "otro" que es una organización de las posiciones de todas las demás personas que están encuadradas en el mismo proceso».[17]

A partir del material intuitivo que ofrecen las modificaciones del comportamiento infantil en el juego, Mead ha elaborado un mecanismo de desarrollo, que debe subyacer en el proceso de socialización del hombre en su totalidad. El lazo de unión entre los dominios de explicación estrecho y amplio, para Mead lo representa la categoría del «otro generalizado»: así como el niño con la transición al «game» logra la facultad de orientar su comportamiento según una regla que ha conseguido por la sintetización de todas las perspectivas de los jugadores, así el proceso de socialización en general se cumple en la forma de una interiorización de las normas de acción que resultan de la generalización de las expectativas de comportamiento de todos los miembros de la sociedad. Porque el sujeto aprende a generalizar las expectativas normativas de un número cada vez mayor de compañeros de interacción tan ampliamente que llega a la representación de normas sociales de acción, conquista la capacidad abstracta de poder participar en las interacciones normativamente reguladas de su entorno; luego, esas normas interiorizadas le dicen qué expectativas puede legítimamente orientar en los demás y, también, qué obligaciones tiene que cumplir por justicia ante ellos. En relación con la pregunta de cómo en este proceso de maduración social se transforma el «mí», esto significa, que el singular aprende a concebirse, a partir de la perspectiva de un «otro» generalizado, como miembro de una sociedad organizada según la división del trabajo: «Esta penetración de la expandida actividad de la totalidad social ocasional, o de la sociedad organizada, en el dominio de experiencia de todo individuo incluido o integrado en ese todo, es la base decisiva o el presupuesto del pleno desarrollo de la identidad del singular: sólo en la medida en que él acoge las posiciones del grupo social organizado al que pertenece, frente a las actividades sociales que descansan en el tra-

17. *Ibid.*, p. 196.

bajo conjunto a las que este grupo se dedica, puede desarrollar una plena identidad, y poseer la que ha desarrollado».[18]

Si el sujeto debe llegar a identidad de un miembro socialmente aceptado de su comunidad, porque aprende a tomar sobre sí las normas sociales de acción del «otro generalizado», entonces tiene todo su sentido emplear el concepto de «reconocimiento» para esta relación intersubjetiva; en la medida en que el adulto reconoce a sus compañeros de interacción por el rodeo de una interiorización de sus posiciones normativas, puede saberse reconocido como miembro de su social conexión cooperadora. Mead mismo habla aquí de una relación de reconocimiento recíproco: «Esta es la identidad que puede mantenerse en la comunidad, que ésta es reconocida lo mismo que ella reconoce a los demás».[19] En este contexto, las exposiciones de Mead se acercan más aún a lo mencionado por Hegel de lo que deja pensar la simple coincidencia en el concepto de «reconocimiento». Esto es, al igual que Hegel, también quiere entender la comprensión que tiene de sí mismo quien aprende a concebirse desde la perspectiva del otro generalizado como el de una persona jurídica. Con la aceptación de las normas sociales que regulan la conexión de comportamiento de la entidad comunitaria, el individuo maduro no sólo experimenta cuáles son los deberes que debe cumplir frente a los miembros de la sociedad. Además, adquiere un saber acerca de los derechos que le corresponden, con los que él debe contar legítimamente en cuanto al respeto de determinadas exigencias suyas: son derechos las pretensiones individuales respecto a las que estoy seguro que el otro generalizado las cumplirá. Por eso, en la preservación social de tales derechos se mide si un sujeto puede concebirse como miembro plenamente aceptado de su ente comunitario; por ello se les atribuye un papel significativo en el proceso de formación del yo práctico: «Si uno desea preservar su propiedad en la comunidad, es de gran importancia que uno sea miembro de la misma, ya que garantiza la aceptación de los demás en cuanto a que los propios derechos sean respetados. Por eso uno mantiene la propia posición, consigue la dignidad de ser miembro de la comunidad».[20] No al azar habla Mead en este pasaje de

18. *Ibid.*, p. 197.
19. *Ibid.*, p. 240.
20. *Ibid.*, p. 242. Para el concepto teórico-recognoscitivo del derecho de Mead, cf. también G.H. Mead, *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago, 1972, pp. 21 y ss.

«dignidad», por la que el sujeto se ve confirmado en el momento en que por la preservación de sus derechos es reconocido como miembro de comunidad; porque con esa expresión está sistemáticamente enlazado que, a la experiencia del reconocimiento, le corresponde un modo de autorreferencia práctica, en el que el individuo puede estar seguro de valor social de su identidad. El concepto general que Mead escoge para denominar tal conciencia del propio valor, es el de «autorrespeto»; con él se alude a la colocación positiva frente a sí mismo, que un individuo puede aceptar cuando es reconocido como un determinado tipo de persona por los miembros de la comunidad. El grado de autorrespeto, a su vez, depende de la medida en que las propiedades y capacidades se individualizan en cada ocasión y por las que el sujeto encuentra confirmación gracias al otro en la interacción. Porque «derechos» son algo por lo que cada hombre puede saberse reconocido en cualidades que los demás miembros de la comunidad comparten con él de modo coactivo y representan para Mead una base sólida, pero sólo general para el autorrespeto: «Es muy interesante volver a la propia y más interna conciencia y buscar ahí de qué depende la sobrevivencia de nuestro propio respeto. Naturalmente hay fundamentos profundos y sólidos. Uno cumple su palabra, sus obligaciones. Ya esto da una base para el autorrespeto. Pero se trata en ello de cualidades que se deben atribuir a la mayoría de los miembros de nuestra comunidad. Todos nosotros renunciamos a ello ocasionalmente, pero *grosso modo* nos atenemos a nuestra palabra. Pertenecemos a una comunidad y nuestro respeto de nosotros mismos depende de que nos vemos como ciudadanos conscientes».[21]

Hasta este punto, la reconstrucción por Mead de la formación de la identidad práctica puede entenderse como una elaboración sociopsicológica de la doctrina del reconocimiento del joven Hegel. Es cierto que en *Espíritu, Identidad y Sociedad* falta cualquier indicación a un escalonamiento de recíproco reconocimiento, tal como Hegel ha intentado caracterizar con su concepto romántico de «amor»; el fundamento de esto puede ser que en las explicaciones de Mead se preserva esa forma totalmente elemental de autorrespeto, que está dada con la conformación de una confianza emocional en las propias facultades.[22] Pero con respecto

21. *Ibid.*, p. 248 (he corregido aquí la traducción alemana, reemplazando la expresión *Selbstrespekt* por *Selbstachtung*).

22. Este déficit lo señala, si entiendo bien el pasaje, Ernst Tugendhat en su comentario sobre Mead: E. Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestummung*, p. 275.

la relación de reconocimiento, que Hegel ha introducido bajo el concepto del «derecho» como segundo estadio en su modelo de desarrollo, su concepción del «otro generalizado» representa no sólo un complemento teórico sino una real profundización: reconocerse recíprocamente como personas de derecho significa que los dos sujetos introducen de modo controlado en su propio actuar aquella voluntad general que encarna en las normas de su sociedad intersubjetivamente reconocidas. Con la común aceptación de las perspectivas normativas del «otro generalizado», los compañeros de interacción saben recíprocamente a qué obligaciones tienen que atenerse frente al otro ocasional; conforme a esto los dos pueden a la inversa concebirse como portadores de pretensiones individuales, a cuyo cumplimiento su semejante se sabe obligado. La experiencia de ser reconocido por los miembros de la comunidad como persona de derecho significa para el sujeto singular poder tomar una posición positiva frente a sí mismo; pues aquéllos, porque se saben obligados al respeto de sus derechos, le conceden a su vez las propiedades de un actor moralmente responsable. Pero como el sujeto comparte esas capacidades que le unen con todos sus conciudadanos, todavía no puede referirse positivamente a sus cualidades, en las que se distingue de sus compañeros de interacción. Para ello necesitaría de una forma de reconocimiento recíproco singular que lo constituyera no sólo como miembro de su comunidad, sino en tanto que sujeto histórica y vitalmente individualizado. Mead también está de acuerdo con Hegel en que la relación jurídica de reconocimiento es incompleta mientras no pueda expresar positivamente las diferencias entre los ciudadanos de una comunidad.

Mead sobrepasa este espacio de referencia compartido con Hegel en el instante en que, en su consideración de la formación de la identidad, introduce el potencial creador del yo; el ensanche temático que emprende, respecto al programa de Hegel, puede entenderse como que más tarde se inyecta al movimiento del reconocimiento la potencia psíquica que explica su dinámica interna. Mead hasta ahora ha considerado el desarrollo de la autorrelación práctica sólo desde el punto de vista de las modificaciones que se dan en el «mí» del sujeto singular, cuando en el proceso de desarrollo entra en contacto con un círculo de sujetos de interacción siempre creciente; en cambio, ha excluido de antemano de su análisis el «yo», esa instancia de formaciones reactivas espontáneas que, como tal, no puede ser captada cognitivamente. Pero a una explicación completa de lo que acontece en el proceso de formación del su-

jeto moral, le pertenece también, junto al aspecto del control normativo del comportamiento, una consideración de las desviaciones creadoras con que en nuestro actuar cotidiano reaccionamos a las obligaciones sociales: «Frente al "mí" está el "yo". El singular no sólo tiene derechos, tiene además obligaciones; no sólo es un ciudadano, miembro de la comunidad, sino que también influye en la comunidad y la transforma por sus reacciones, como hemos visto en la transmisión de los gestos. El "yo" es la reacción del singular frente a las posiciones de la comunidad, tal como éstas aparecen en su experiencia. Su reacción frente a esas posiciones organizadas por su parte las modifica».[23] La espontaneidad práctica que impregna nuestro actuar cotidiano se retrotrae a las operaciones del «yo» que, como en el caso de la autorreferencia cognitiva, se contrapone al «mí» como una fuerza inconsciente; mientras que éste alberga las normas sociales por las que un sujeto controla su comportamiento conforme a las expectativas sociales, aquél es el semillero de todos los impulsos internos que consiguen expresión en las reacciones involuntarias a las exigencias sociales. Pero lo mismo que el «yo» del conocimiento de sí, el «yo» de la formación de la identidad tampoco es una instancia que, en tanto que tal, sea directamente perceptible; pues de lo que nos impulsa en nuestras acciones espontáneas, sólo podemos saber la parte que se da a conocer como desviación respecto a los modelos de comportamiento normativamente exigidos. Por eso, en el concepto del «yo», tal como se encuentra en *Espíritu, Identidad y Sociedad,* siempre hay, con fundamento, algo borroso y ambiguo; denomina la súbita experiencia de impulsos internos de los que no puede decirse si surgen de pulsiones presociales, de la fantasía creadora o de la sensibilidad moral de la propia identidad. Con su concepto Mead, como dice en conexión con William James, quiere llamar la atención sobre una reserva de energías psíquicas de que todo sujeto está dotado, con una multiplicidad de inagotables posibilidades de identidad: «Las posibilidades en nuestro ser, esas energías que William James señaló, representan posibilidades de identidad que están más allá de nuestra inmediata representación. No sabemos con precisión de qué naturaleza son. En cierto sentido son los contenidos más fascinadores que poseemos, en la medida en que pueden ser captados».[24]

Si este potencial reactivo del «yo» es entendido como la contrapar-

23. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, p. 240.
24. *Ibid.*, p. 248.

tida psíquica del «mí», entonces no es posible conformarse con la simple interiorización de las perspectivas del «otro generalizado» en la formación de la identidad moral. El sujeto más bien comprobará constantemente en sí impulsos de exigencias inconciliables con las normas intersubjetivamente reconocidas de su entorno social, de tal modo que debe poner en duda su propio «mí». Este choque entre el yo y el mí representa para Mead el esquema de fondo del conflicto que puede explicar el desarrollo moral tanto de los individuos como de las sociedades: el «mí», en representación de la comunidad ocasional, encarna las normas convencionales que el sujeto por sí mismo debe intentar ampliar para conceder expresión social a la impulsividad y creatividad del yo. Mead deduce una tensión, en la autorrelación práctica, entre la voluntad común interiorizada y las pretensiones de la individuación, tensión que debe plantear un conflicto moral entre el sujeto y su entorno social; para poder poner en acto las exigencias que brotan del interior, en principio, se requiere la aquiescencia de todos los demás miembros de la comunidad, ya que su voluntad común, en tanto que norma interiorizada, controla el propio hacer. La existencia del «mí» es la que fuerza al sujeto a tomar posición, en interés de su propio «yo», por nuevas formas de reconocimiento.

Mead aclara la estructura de tales conflictos morales, primero con ejemplos que remiten a pretensiones internas, cuyo cumplimiento presuponía la ampliación de los derechos individuales. La elección de este punto de partida se apoya en una diferencia implícita que a primera vista no es claro si debe recortar, separados los unos de los otros, estadios o dimensiones de la formación de la identidad: las exigencias del «yo» pueden distinguirse desde fuera, porque en vistas al curso de su resolución pueden ser ordenadas en el dominio de la autonomía individual o en el de la autorrealización. En el primero de los casos, se trata de la «libertad respecto de las leyes»; en el segundo, por el contrario, de la «realización de la identidad». De momento esta diferencia, como tal, no tiene interés. Sólo lo tiene el hecho de que la aclaración de Mead arranca de la primera clase de las pretensiones del «yo»; frente a él se levantan situaciones en las que el sujeto comprueba en sí mismo impulsos de acción, en cuya realización se ve obstaculizado por las rígidas normas de su entorno. Mead ve lo específico de tales casos en que el individuo concernido sólo puede llegar a una solución activa de su conflicto moral por una particular operación de idealización; si quiere realizar las exigencias de su «yo», debe poder anticipar un ente colectivo en el que exista

el derecho a la realización de su correspondiente deseo. Esta coerción surge cuando con la puesta en duda de las normas validadas intersubjetivamente también se pierde al interlocutor del diálogo interior, ante el cual el sujeto podía legitimar su acción; en el lugar del «otro generalizado» de la comunidad realmente existente aquél debe entrar en una sociedad futura en la que presumiblemente sus pretensiones individuales podrán encontrar aprobación. En esa misma medida, los objetivos prácticos de una mayor libertad de acción están ligados a la subordinación contrafáctica de un reconocimiento ampliado de derechos: «La exigencia reclama libertad respecto de las convenciones, de las leyes. Naturalmente, tal situación sólo es posible allí donde el singular, por decirlo así, pasa de una sociedad más estrecha y limitada a una más ancha, más ancha en el sentido lógico de que en ella hay derechos que son menos restringidos. Se abandonan convenciones rígidas que para una sociedad en la que los derechos deben ser reconocidos por la opinión ya no tienen sentido, y reclama otra bajo el supuesto que hay un grupo de otros organizados que reaccionan a su propia llamada, incluso si ésta debe dirigirse a los descendientes».[25]

La «autoafirmación», como dice Mead, por consiguiente la defensa de las pretensiones del propio «yo» frente al entorno social, sólo es posible si el sujeto, en lugar de la perspectiva de la voluntad común existente, se desplaza a una comunidad de derecho ampliada. El «mí» ideal que con ello erige en sí, le preserva por encima de la ruptura moral con la entidad común, el reconocimiento intersubjetivo sin el que no puede mantener una identidad personal. Pero como la impulsividad del «yo» no debe calmarse, con ella introduce un elemento de idealización normativa en toda práctica social; los sujetos no pueden, en la defensa de sus pretensiones espontáneamente vividas, más que asegurarse siempre de nuevo la aquiescencia de una comunidad supuestamente contrafáctica que, frente a las relaciones de reconcimiento establecidas, les permita algo más en cuanto a derechos de libertad. De la desproporción de estas desviaciones morales, que permanentemente rebasan el proceso vital social relativamente estable con una red de ideales normativos, se da para Mead el movimiento que constituye el proceso de desarrollo social: «Esta es la forma y la manera en que la sociedad se desarrolla, por una recíproca influencia tal como la que se cumple allí donde una persona piensa algo hasta el final. Podemos transformar nuestro sistema

25. *Ibid.*, p. 243.

social en algunos aspectos y podemos actuar inteligentemente, porque podemos pensar».[26]

Esta tesis, que contiene la clave teórica para un concepto del desarrollo social, proporciona una base psicosocial a la idea de Hegel de una «lucha por el reconocimiento». Mead elabora una conexión sistemática entre el impulso ininterrumpido del «yo» y el proceso vital social, ya que vincula la multiplicidad de las desviaciones morales en una suma de fuerzas históricas. En toda época histórica se acumulan las anticipaciones individuales de relaciones de reconocimiento ensanchadas en un sistema de pretensiones normativas, cuya sucesión fuerza el desarrollo social conjunto a una adaptación al proceso de individualización progresivo. Como los sujetos, tras las reformas sociales realizadas, pueden defender de nuevo sus exigencias, ya que pueden anticipar una comunidad que garantiza mayores espacios de libertad, se produce un encadenamiento histórico de ideales normativos que orientan en el sentido de un incremento de la autonomía personal. Bajo el peso de este modelo de desarrollo anticipado colectivamente, el proceso de civilización, como dice Mead, sigue una tendencia de «liberación de la individualidad»: «Una diferencia entre una sociedad primitiva y una sociedad civilizada es que en la sociedad primitiva la identidad singular, en lo que concierne a su pensamiento y a su comportamiento, está mucho más determinada por el modelo de la actividad socialmente organizada, desarrollada por el grupo social ocasional, de lo que lo está en la sociedad civilizada. En otras palabras, la sociedad humana primitiva ofrece mucho menos espacio a la individualidad, al pensamiento original, único, creador, al comportamiento de la identidad singular, que la sociedad humana civilizada. De hecho, el desarrollo de la sociedad civilizada a partir de la primitiva se debe a la liberación progresiva de la identidad individual y de su comportamiento, a los cambios y afinamiento de los procesos sociales que de ahí resultan y que fueron posibles por esa liberación».[27]

Lo mismo que Hegel con el proceso de formación de la «voluntad colectiva», así concibe Mead el desarrollo de las sociedades como un proceso de ensanchamiento paulatino de los contenidos del reconocimiento jurídico. Los dos pensadores coinciden en que el potencial de la individualidad se logra históricamente por el camino de un incremento de espacios de libertad jurídicamente garantizados. Como Hegel, Mead

26. *Ibid.*, p. 211.
27. *Ibid.*, pp. 265 y ss.

considera que el motor de estas modificaciones es una lucha, en la que los sujetos ininterrumpidamente tratan de ensanchar el perímetro de los derechos que se les conceden intersubjetivamente para elevar el grado de su autonomía personal; la liberación histórica de la individualidad para los dos pensadores constituye una prolongada lucha por el reconocimiento. A diferencia de Hegel, Mead puede proporcionar una explicación del proceso de desarrollo, explicación que se percibe a partir de los fundamentos motivacionales: las fuerzas que empujan ininterrumpidamente el movimiento del reconocimiento representan aquellas zonas incontrolables del «yo», que sólo pueden exteriorizarse libremente si encuentran la aquiescencia del «otro generalizado». Como los sujetos, por la presión de su «yo», se ven empujados a sobrepasar los límites de las normas encarnadas en el «otro generalizado», se encuentran bajo la necesidad psíquica de implantarse favorables a un ensanchamiento de las relaciones de reconocimiento jurídico; la praxis social que se da a partir del empuje unitario por tal enriquecimiento de la comunidad es lo que en la psicosociología de Mead puede llamarse «lucha por el reconocimiento».

Que Mead no vacila en sacar consecuencias teórico-sociales de este tipo, a partir de su posición, puede reconocerse en los pasajes de su conferencia en los que habla de las transformaciones bruscas de tiempos pasados. Sus ejemplos generalmente se refieren a situaciones históricas en las que los conceptos normativamente ensanchados de la comunidad social pueden ser el núcleo motivacional de movimientos sociales. La «lucha por el reconocimiento» arranca de ideas morales en las que personalidades carismáticas supieron ensanchar el «otro generalizado» de su entorno social de acuerdo con las expectativas intuitivas de sus contemporáneos; tan pronto como tales innovaciones intelectuales podían tener influjo en la conciencia de grandes grupos, tenía que surgir una lucha por el reconocimiento de más amplias pretensiones en cuanto al derecho, que podían poner en tela de juicio el orden institucional. Mead se refiere con particular insistencia a la incidencia sociorrevolucionaria de Jesús para visualizar históricamente su tesis: «Grandes hombres fueron los que, por el papel que desempeñaron en la comunidad, la transformaron. Enriquecieron y ampliaron la sociedad. Grandes figuras religiosas de la historia, por su papel en la comunidad, ensancharon sus posibles dimensiones. Jesús en sus parábolas sobre el prójimo generalizó el concepto de comunidad en cuanto a la familia. Incluso el hombre exterior a la comunidad puede recibir, frente a ésta, su posición de familia genera-

lizada. Con ello hizo que los individuos ligados a él deviniesen miembros de su comunidad, la de la religión universal».[28]

Este ejemplo muestra también que Mead relaciona dos procesos diferenciados con la representación de un ensanchamiento socialmente combatido de las relaciones de reconocimiento jurídico. El concepto engloba un proceso en el que todo miembro de una comunidad gana en autonomía personal, porque los derechos que le son aferentes se amplían; la comunidad se amplía en el sentido objetivo, porque en ella se incrementan las dimensiones de los espacios de libertad individual. Por otro lado, el mismo concepto alude también al proceso en el que, en una comunidad determinada, los derechos existentes pueden extenderse a un círculo más extenso de personas. En este caso, perfilado en el ejemplo citado, la comunidad se amplía en su sentido social, porque ésta incluye un número mayor de sujetos por el reconocimiento de sus pretensiones de derecho. Mead no distingue de manera explícita entre generalización de normas sociales y ampliación de derechos individuales de libertad; esto origina que su concepto de relaciones sociales de derecho, tal como Hegel intentó introducir teórica-intersubjetivamente, sólo es utilizable de manera muy estrecha.

Pero, en sus escritos tempranos, Hegel, a diferencia de Mead, no sólo había hecho preceder la relación de amor como un primer estadio de reconocimiento, sino que desde éste, una vez más, había levantado una más amplia relación de reconocimiento en la que la especificidad del sujeto singular debe conseguir confirmación. En la psicología social de Mead se encuentra una correspondencia teórica cuando, en el marco de sus consideraciones, incluye aquella clase de exigencias del «yo» que antes ha intentado categorialmente delimitar del tipo de pretensiones que estaba tratando. Como hemos visto, debe tratarse de impulsos del «yo», cuyo cumplimiento está ligado, no a la condición del incremento de la autonomía personal, sino a los presupuestos de las oportunidades de autorrealización individual. Mead deja abierto si con esta segunda clase de pretensiones designa una dimensión o un estadio de la formación de la identidad; pero, en todo caso, él parece partir del hecho que tales exigencias primero emergen separadamente, cuando un sujeto ya puede saberse miembro de la comunidad en forma elemental: «Pero no es suficiente, cuando nosotros queremos ser reconocidos en nuestra diferencia respecto de las demás personas. Natural-

28. *Ibid.*, pp. 260 y ss.

mente tenemos un estatus determinado económica y socialmente que hace posible esa diferenciación. Nos apoyamos en costumbres de lenguaje y de moda, en una gran facultad de rememoración de esto y aquello, pero siempre de algo, por lo que nos diferenciamos ventajosamente respecto de los demás».[29]

Mead cuenta con impulsos en el hombre orientados a diferenciarse de los otros en la interacción para conseguir una conciencia de la propia unicidad: los adjudica a una clase peculiar de exigencias del «yo» porque el cumplimiento de tales impulsos está ligado a otros presupuestos que los que se dieron en la ampliación de la relación de reconocimiento. Pero también el impulso a la autorrealización, como Mead insiste más tarde, está destinado a la condición de un tipo específico de reconocimiento: «Como se trata de una identidad social, se realizará en su relación con los demás. Debe ser reconocida por otros para que se le atribuyan los valores que querríamos que se le atribuyesen».[30]

Mead entiende por autorrealización el proceso en el que un sujeto desarrolla las capacidades y cualidades sobre cuyo específico valor para el entorno social puede ser convencido en conexión con las reacciones de reconocimiento de sus compañeros de interacción. El tipo de confirmación a que tal sujeto está destinado puede no ser el mismo que encuentra en tanto que portador de derechos y deberes normativamente regulados; porque las cualidades que se le reconocen en tanto que persona de derecho, precisamente las comparte con todos los miembros de la comunidad. El «mí» de la autorrealización no es aquella instancia del control de comportamiento normativo que un sujeto logra cuando aprende a tomar sobre sí las expectativas normativas morales de un círculo de sujetos de interacción cada vez más vasto. Desde la perspectiva que con la interiorización de tal «otro generalizado» toma frente a sí mismo, sólo se puede concebir como una persona a la que, como a los demás miembros de la sociedad, se le atribuyen las cualidades que le corresponden a un actor susceptible de atribución moral de capacidades. Pero a diferencia de eso, el «mí» exige la autorrealización individual, poder entenderse como personalidad específica e insustituible; en eso, con esta nueva instancia debe ser común un órgano de autocercioramiento ético que contiene las convicciones normativas de una comunidad, y a cuya luz un sujeto puede asegurarse de la significación social de sus cualidades individuales.

29. *Ibid.*, p. 249.
30. *Ibid.*, p. 248.

En este sentido, si la autorrealización individual está destinada a la existencia de un «mí» evaluativo, entonces Mead, en el paso siguiente de su investigación, habría debido investigar su formación en el sujeto singular con la misma precisión con que ha analizado aquella instancia del «mí» moral. La instancia del autocercioramiento ético, en la medida en que para el adulto se ensancha el círculo de los sujetos sociales de interacción, también tiene que recorrer un proceso de generalización. La estima que directamente experimenta el niño por la donación afectiva de los otros concretos, debe volatilizarse en una forma de reconocimiento que al singular en su camino de vida elegido le confiere confirmación intersubjetiva. Para poder alcanzar un «mí» que puede efectuar tal seguro ético retrospectivo, todo sujeto debe aprender a generalizar la convicción valorativa de todos sus compañeros de interacción de manera que consigue una representación abstracta de las finalidades colectivas de su comunidad; pues sólo en el horizonte de estos valores compartidos comunitariamente puede concebirse como una persona que se distingue de los otros, porque aporta una contribución reconocida como única al proceso de vida social. Si Mead hubiera proseguido realmente las tareas de la investigación, entonces se hubiera topado rápidamente con los problemas sociofilosóficos que el joven Hegel intentó resolver con su concepto de eticidad: lo que éste quiso circunscribir como un tercero, como relación ética de recíproco reconocimiento, se puede entender por Mead como la respuesta a la cuestión de a qué destinatarios contrafácticos debería volverse un sujeto si no se siente reconocido en sus cualidades específicas en el sistema de valores tejido intersubjetivamente.[31] El concepto ético de «otro generalizado» al que Mead hubiera llegado si hubiese considerado la anticipación idealizante de un sujeto que sin reconocimiento sabe la autorrealización, comparte con el concepto de eticidad de Hegel los mismos cometidos: denominar una relación de reconocimiento recíproco, en la que todo sujeto puede saberse confirmado como una persona que se distingue de las demás por cualidades o capacidades específicas.

Mead, sin embargo, en el espacio de su conferencia no ha desarro-

31. Con ello a partir de Mead se puede lograr un argumento contra la idea, hoy muy extendida, de que Hegel con su concepto de eticidad ha recubierto románticamente las tareas de una teoría normativa de la sociedad; cf., en este sentido, Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge, 1987, pp. 93 y ss. La mejor defensa del concepto hegeliano de eticidad, a mi entender, la representa la investigación de Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, 1979 (esp. cap. 2.8).

llado las cuestiones que debe plantear el proceso de la autorrealización individual. En el párrafo que se ocupa de la correspondiente clase de impulsos del «yo», sólo se encuentran pocas indicaciones, y más bien asistemáticas, del cuadro fenoménico que ofrece en la vida cotidiana el «sentimiento de superioridad». Pero por ello Mead no ha podido poner en claro que la realización de la «mismidad» (*Selbst*) hace necesaria la anticipación de un «otro generalizado» ideal, tal como está establecida en el proceso de incremento de la autonomía personal; qué forma debe tomar el reconocimiento recíproco, tan pronto como ya no se trata de la preservación intersubjetiva de derechos, sino de la confirmación de la especificidad de cada singular, queda excluida del círculo de sus reflexiones. Sólo en un único pasaje Mead ha roto este silencio y ha dado libertad a la mirada sobre la relación social a la que él le ha confiado el conceder a los individuos de manera lograda el reconocimiento de sus cualidades y capacidades específicas. Su iniciativa, que consiste en el esbozo de un modelo de operaciones funcionales de trabajo, es de interés en tanto que responde al problema delimitado, porque deja ver con transparencia la multiplicidad de dificultades: «En una superioridad real se trata de una superioridad tal que descansa en el cumplimiento de una función. Se es un buen cirujano, un buen abogado y por esta superioridad, de la que se hace uso, puede uno estar orgulloso. Si esto se hace en el seno de la comunidad, pierde el elemento egotista en el que pensamos cuando nos imaginamos a una persona que directamente se vanagloria de su superioridad».[32]

La solución que Mead tiene presente es la de una conexión de la autorrealización con la experiencia de un trabajo socialmente útil; la medida del reconocimiento, que se le concede a un sujeto que cumple debidamente las funciones que se le han confiado en el espacio social de la división del trabajo, basta para procurarle una conciencia de su especificidad individual. De ahí resulta para la cuestión acerca de las condiciones del autorrespeto, que un individuo sólo puede respetarse a sí mismo de manera plena si, en el marco de la objetiva y previa división de funciones, puede identificar la contribución positiva que él aporta a la reproducción de la entidad comunitaria. Como puede verse, Mead, con su iniciativa quiere desvincular los presupuestos intersubjetivos de la autorrealización de las azarosas premisas de valor de una comunidad particular: el «otro generalizado», de cuyos objetivos éticos yo dependo

32. Mead, *Geist, Identität und Gesellschaft*, p. 252.

si me quiero asegurar el reconocimiento social del camino de vida que he elegido, debe, como una magnitud objetivada, por regla general alzarse desde la división funcional del trabajo. La tendencia histórica a la individualización, que Mead ha afirmado de antemano en otro plano, contradice este modelo de solución, porque intenta retener el influjo de las valoraciones colectivas en la elección de la orientación de la autorrealización: los sujetos, porque deben poseer una conciencia de su especificidad individual ya con el saber acerca de un cumplimiento seguro de sus deberes profesionales, están liberados de todo modelo estandarizado de autorrealización, como en las sociedades tradicionales estaban fijados quizá por el concepto del honor. La idea de Mead, tomado todo esto de manera conjunta, representa una respuesta postradicional al problema de la eticidad de Hegel: la relación del reconocimiento recíproco, por la que los sujetos por encima de sus semejanzas morales pueden saberse confirmados en sus cualidades específicas, debe encontrarse en un sistema transparente de división funcional del trabajo.

Que este modelo reproduzca en otro punto las dificultades que debía evitar, es algo de lo que Mead no ha tenido clara conciencia. Si los miembros de la sociedad deben poder asegurarse de sus cualidades individuales, porque cumplen debidamente las tareas que en la división del trabajo se les han confiado, entonces de ahí no se puede concluir su independencia respecto de los objetivos éticos de la correspondiente comunidad, ya que el concepto común de vida buena fija por su parte el valor de las funciones laborales singulares. No sólo como tarea definida dentro de la división del trabajo que es bien cumplida, sino en general como contribución socialmente útil, está regulado por los valores intersubjetivamente obligatorios, es decir, por las convicciones morales que le dan carácter a la forma de vida de una sociedad. Por ello la división funcional del trabajo no puede considerarse como un sistema valorativamente neutro que engloba las reglas implícitas según las cuales el singular puede calcular objetivamente su contribución particular a la comunidad.

Mead deduce con razón que un sujeto puede concebirse como persona única e irreemplazable, tan pronto como su propio tipo de autorrealización es reconocido por todos los compañeros de interacción como una contribución positiva a la entidad comunitaria. El entendimiento práctico que tal actor tiene de sí mismo, su «mí», está constituido de tal manera que le permite compartir con los otros miembros no sólo las normas morales, sino también los objetivos éticos. Él puede entenderse, a la luz de las normas de acción comunes, como una persona que frente

a las demás tiene determinados derechos, y así, a la luz de las convicciones valorativas comunes, como una persona que para todos ellos es de significación única. Pero Mead intenta equiparar, a partir de fundamentos que deben ser completamente explicitados, los objetivos éticos de una comunidad postradicional con las exigencias de una división funcional del trabajo, de modo que el problema realmente planteado, sin que se percate de ello, se le debe escurrir de las manos: determinar las convicciones éticas del «otro generalizado», que por un lado están lo bastante llenas de presupuestos para permitir que cualquier sujeto llegue a conciencia de su contribución específica al proceso de vida de la sociedad, pero que por otro lado son todavía lo suficientemente formales para no limitar más tarde el espacio histórico acrecido de posible libertad para la autorrealización personal. Las condiciones morales y culturales en que se reproducen las sociedades postradicionales, en el sentido de Mead, más altamente individualizadas deben establecer límites normativos a sus valores y objetivos. El concepto de vida buena, intersubjetivamente coaccionante, relativamente encarnado en el plano moral puede ser captado, en cuanto a su contenido, como sigue: que a todo miembro de la comunidad se le conceda la oportunidad de determinar su curso vital en el espacio de los derechos que se le atribuyen. Con esto la dificultad que Mead en efecto eliminó, pero que más tarde fue pasada por alto, estriba en el resultado de dotar al «otro generalizado» de un «bien común» que permite que todos los sujetos conciban su propio valor para la comunidad sin por ello obstaculizar la autónoma realización de su «mismidad». Sólo tal forma de eticidad igualmente democrática podría abrir el horizonte cultural en el que sujetos iguales en derechos podrían reconocerse recíprocamente en sus especificidades individuales, porque cada uno de ellos, en su forma propia, podría contribuir en la reproducción de la identidad de la comunidad.

El intento de resolución que Mead ha ofrecido con su modelo de la división funcional del trabajo, no ha asumido teóricamente el problema de la integración moral de las sociedades modernas. La idea de dejar al singular que llegue al reconocimiento de sus capacidades en la experiencia social del trabajo útil tiene que naufragar, ya que el movimiento de las funciones divididas de manera regulada depende a su vez de los objetivos entrecruzados de una comunidad. De todas maneras, aunque el concepto de Mead siempre está recortado objetivistamente, tiene la ventaja de poner en claro *a posteriori* las dificultades de que está aquejado también el modelo de solución esbozado por el joven Hegel. Ya se

había mostrado que en Mead, como en Hegel, la representación de una «lucha por el reconocimiento» socialmente eficaz está colocada en el estadio más alto, en el que los sujetos en tanto que personas individualizadas histórico-vitalmente deben obtener confirmación intersubjetiva. En el lugar en que Mead había implantado para esta forma de reconocimiento el modelo de la división funcional del trabajo, en la obra temprana de Hegel en esbozo se había encontrado la idea de relaciones solidarias. «Solidaridad» es sólo un título posible para la relación intersubjetiva que Hegel intentó denominar «intuición recíproca»; desde él, representa una síntesis de las dos formas de reconocimiento que le preceden, porque con el «derecho» comparte el punto de vista cognitivo del tratamiento igualitario, y con el «amor», el aspecto de la conexión emocional y de la atención cuidadosa. Hegel, en la medida en que no se ha entregado todavía a una concepción sustancialista del concepto, entiende por eticidad el tipo de relaciones sociales que surge cuando el amor, por la presión cognitiva del derecho, se purifica hacia una solidaridad universal entre los miembros de la comunidad. Porque en esta implantación cada sujeto puede respetar al otro en su especificidad individual; en ella se cumple la forma de reconocimiento más plena de pretensiones.

En comparación con el intento resolutivo de Mead debe, no obstante, aparecer que a tal concepto formal de eticidad en principio le falta toda indicación acerca de por qué los individuos deben sentir unos para con otros recíprocos afectos de respeto solidario; sin el añadido de una orientación a objetivos y valores comunes, como Mead ha intentado de manera objetivista en su idea de división funcional del trabajo, el concepto de solidaridad carece del fundamento de una conexión de experiencia motivadora. Para poder ofrecer al extraño el reconocimiento de una participación solidaria en su curso de vida, de antemano es necesario el empuje de una experiencia que me ilustra acerca de que nosotros, en un sentido existencial, compartimos ciertas amenazas; pero qué riesgos realmente nos unen entre nosotros, eso se mide a su vez en la representación que tenemos en común sobre una vida feliz en el espacio de la comunidad. La cuestión de en qué medida la integración de las sociedades está destinada normativamente a un concepto común de vida buena, hoy es tema de debate entre el liberalismo y el comunitarismo. Al final habremos de referirnos indirectamente a esta discusión, cuando intentemos deducir un concepto formal de eticidad a partir de las representaciones desarrolladas por Hegel y por Mead.

5. PATRONES DE RECONOCIMIENTO INTERSUBJETIVO: AMOR, DERECHO, SOLIDARIDAD

Con los medios de construcción de la psicología social, Mead ha podido dar una versión «materialista» de la teoría de Hegel sobre la «lucha por el reconocimiento». No sólo la premisa de que la formación práctica de la identidad del hombre presupone la experiencia del reconocimiento intersubjetivo, reaparece en la forma modificada de una hipótesis de investigación empírica en Mead; en su obra también habían de encontrarse los equivalentes teóricos de la diferenciación conceptual de diversos estadios de reconocimiento, incluso la afirmación de largo alcance de una lucha mediadora entre esos estadios, naturalmente dentro de una concepción naturalista, posmetafísica. Desde la perspectiva psicosociológica de Mead se abre paso la idea que el joven Hegel esbozó con primitiva genialidad en sus escritos de Jena, en tanto que hilo conductor de una teoría social normativa plena de contenido, cuyo objetivo consiste en explicar el proceso del cambio social por referencia a pretensiones normativas, introducidas estructuralmente en las relaciones de reconocimiento recíproco.

El punto de partida de tal teoría social debe constituirlo el principio en que el pragmático Mead había coincidido principalmente con el temprano Hegel: la reproducción de la vida social se cumple bajo el imperativo de un reconocimiento recíproco, ya que los sujetos sólo pueden acceder a una autorrelación práctica si aprenden a concebirse a partir de la perspectiva normativa de sus compañeros de interacción, en tanto que sus destinatarios sociales. De estas premisas generales resulta una relevante tesis explicativa, porque en aquéllas va incluido un elemento dinámico: ese imperativo integrado en el proceso de la vida social actúa como una coerción normativa que paulatinamente fuerza a los indivi-

duos a la delimitación del contenido de su reconocimiento recíproco, porque sólo por ello pueden conceder expresión social a las siempre crecientes pretensiones de su subjetividad. En esa misma medida, el genérico proceso histórico de individuación se liga al presupuesto de una simultánea expansión de las relaciones de reconocimiento recíproco. La hipótesis de desarrollo así perfilada sólo puede ser clave de bóveda de una teoría social en la medida que es referida sistemáticamente a los procesos dentro de la praxis de la vida social; los cambios sociales normativamente orientados son impulsados por las luchas moralmente motivadas de grupos sociales, el intento colectivo de proporcionar la implantación de formas ampliadas de reconocimiento recíproco institucional y cultural. Hegel ha dado este paso de un proceso de desarrollo de la teoría del reconocimiento hacia un modelo de conflicto en modo idealista, Mead lo ha realizado en una manera que puede ser denominada «materialista». Con ello, frente a la teoría tradicional desde Maquiavelo y Hobbes hasta Nietzsche, ambos pensadores han dado una interpretación de la lucha social, en la que ésta puede devenir una fuerza estructurante del desarrollo moral de la sociedad. Pero antes de poder perfilar este complejo central de la teoría social así captada, al menos en sus grandes rasgos, deben ser previamente analizados dos presupuestos que, depositados en las teorías del reconocimiento de Hegel y de Mead, no han sido desarrollados. Primero, la tripartición en las formas del reconocimiento recíproco, que los dos autores parecen aceptar en común, requiere, por encima de todo lo dicho hasta ahora, una justificación de mayor alcance. En qué medida tal distinción concierne a la estructura de las relaciones de la vida social, debe, independientemente de los textos aducidos, poder ser demostrado cuando coincida con los resultados de la investigación empírica. En lo que sigue, esto debe acaecer en forma de una tipología fenomenológicamente establecida que intenta describir los tres modelos de reconocimiento de manera que puedan ser controlables en los estados de hecho empíricamente establecidos en las ciencias particulares. Además, será punto central la demostración que las formas de reconocimiento recíproco diferenciadas pueden realmente coordinarse con los diferentes estadios de la autorrelación práctica de los hombres de la manera como se indica, en vagos esbozos, en la psicología social de Mead. Sobre la base de esta tipología puede comenzar después una segunda tarea que Hegel y Mead nos han legado, ya que no han aclarado suficientemente la implicación de su concepto de teoría. Ninguno de ellos estaba en condiciones de determinar adecuadamente las experien-

cias sociales bajo cuya presión la afirmada lucha por el reconocimiento debe ocasionalmente engendrarse en el proceso histórico; ni en Hegel ni en Mead puede encontrarse una consideración teórica de aquellas formas de menosprecio que, como un equivalente negativo de las correspondientes relaciones de reconocimiento, pueden hacer que los actores sociales experimenten la realidad de un reconocimiento escatimado. En el capítulo siguiente se intentará colmar esta laguna explicativa: que los diferentes tipos de humillación e injuria de los hombres deben ser sistemáticamente distinguidos unos de otros. La referencia retrospectiva a la tipología de las formas de reconocimiento resultará de la tesis de que las formas de menosprecio deben ser distinguidas mediante el criterio de qué estadios de la autorrelación intersubjetivamente lograda de una persona ocasionalmente lesionan o destruyen.[1]

Aunque en los escritos de Mead no se había encontrado ningún sustitutivo adecuado del concepto romántico de «amor», su teoría discurre no obstante, como la de Hegel, a lo largo de la distinción de tres formas de reconocimiento recíproco: de la dedicación emocional, que conocemos en las relaciones de amor o de amistad, se distinguen el reconocimiento jurídico y la adhesión solidaria, en tanto que formas de reconocimiento específicas. Estos tres modelos de reciprocidad ya en Hegel están coordinados con el correspondiente concepto de persona, en el sentido de que, con cada estadio de respeto recíproco, crece la autonomía subjetiva del singular. Pero sólo en Mead se otorga a la intuición así definida la articulación sistemática de una hipótesis empírica, conforme a la que, en la secuencia de las tres formas de reconocimiento, crece progresivamente el grado de relación positiva de la persona consigo misma. Los dos pensadores, el autor de la *Realphilosophie* y el pragmático americano, coinciden en el intento de localizar las diversas formas de reconocimiento en esferas separadas de la reproducción social: Hegel ya distingue en su filosofía política, familia, sociedad civil y Estado; en Mead hay que contar con la tendencia de levantar por encima de las relaciones primarias del otro concreto las relaciones jurídicas y la esfera del trabajo como dos formas diferentes de realización del otro generalizado.

En favor de la sistematización de estas diversas triparticiones habla, en primer lugar, el hecho de que se refleja de forma desconcertante en

1. Una elaboración inicial y global de esta tesis la he intentado en A. Honneth «Integrität und Missachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung», *Merkur*, n.º 501 (1990), pp. 143 y ss.

las diferenciaciones de una serie de filósofos sociales. Así, Max Scheler, distingue «comunidad de vida», «sociedad» y «comunidad de personas» fundadas en la solidaridad; tres «formas esenciales de unidad social», que él, no menos que Hegel o Mead, relaciona con estadios de desarrollo de la persona humana.[2] En *Grenzen der Gemeinschaft* (*Límites de la comunidad*) de Plessner, se encuentra, en clara dependencia respecto de la *Sozialontologie* de Scheler, referente a los diferentes grados de confianza intersubjetiva, la diferencia en las tres esferas de conexiones primarias, comercio social y comunidad real.[3] Pero por muy extensas que sean esas transversalidades teóricas, se puede alegar a lo sumo que una subdivisión de la vida social en tres esferas de interacción es altamente plausible; está inmediatamente al alcance de la mano distinguir formas de integración social según se establezcan por lazos emocionales, por el reconocimiento de derechos o por la común orientación a valores. Por el contrario, lo específico de las teorías defendidas por Hegel y Mead estriba en que los tres pares de interacción remiten a modelos de reconocimiento recíproco diferenciados, a los que además debe corresponder un potencial diferente de desarrollo moral y diversos tipos de autorreferencia individual. Para poder revisar estas avanzadas pretensiones, se propone el intento de reconstruir el contenido, intuitivamente dado, del amor, del derecho y de la solidaridad, hasta el punto en que se abra una conexión productiva con los resultados de las investigaciones científico-particulares. En la confirmación en el material de investigaciones empíricas deberá mostrarse después si los tres modelos de referencia pueden realmente distinguirse entre sí en tanto que formas de reconocimiento, de manera que, en el médium del reconocimiento, el modo de autorreferencia posible y el potencial moral de desarrollo constituyen tipos autónomos.

1. Para hablar del «amor», no sólo en el sentido limitado que el concepto ha tomado desde la valorización romántica de la relación sexual,[4] es recomendable, en primer lugar, un modo neutro de empleo: por

2. Cf. Max Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, en *Gesammelte Werke*, Berna, 1966, vol. 2, esp. pp. 509 y ss.

3. Cf. Helmuth Plessner, *Die Grenzen der Gemeinschaft*, en *Gesammelte Schriften*, Günther Dux, Odo Marquard y Elisabeth Ströker, eds., Frankfurt, 1981, vol. V, pp. 7 y ss.

4. Para este punto, Niklas Luhmann, *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt, 1982, cap. 13.

relaciones amorosas deben entenderse aquí todas las relaciones primarias, en la medida en que, a ejemplo de las relaciones eróticas entre dos las amistades o las relaciones padres-hijos estriban en fuertes lazos afectivos. Esta iniciativa coincide con el empleo del concepto por Hegel, ya que como en éste «amor» en todo caso denomina algo más que la relación sexualmente cumplida entre hombre y mujer. Es cierto que sus escritos tempranos todavía están marcados por el sello temprano-romántico de la conexión afectiva entre los dos sexos, pero en nuestra interpretación ya se mostró que Hegel utiliza el concepto también para la relación afectiva entre padres e hijos dentro de la familia. Por ello, para Hegel, el amor representa el primer estadio de reconocimiento recíproco, ya que en su culminación los sujetos recíprocamente se confirman en su naturaleza necesitada y se reconocen como entes de necesidad; en la experiencia recíproca de atención amorosa los dos sujetos se saben unificados, porque en su necesidad son dependientes del otro ocasional. Además, como las necesidades y los afectos en cierto modo sólo pueden confirmarse porque son directamente satisfechos o rechazados, el reconocimiento debe aquí tener el carácter de aquiescencia y aliento afectivos. En esa medida, esta relación de reconocimiento está ligada a la existencia corporal del otro concreto, y los sentimientos de uno al otro proporcionan una valoración específica. La clave para la translación del tema a un contexto de investigación científico-particular, la representa aquella fórmula de Hegel según la cual el amor debe concebirse como «un ser-sí-mismo en el otro».[5] Con ello se dice que las relaciones afectivas primarias están destinadas a un equilibrio precario entre autonomía y conexión, en la que esto, bajo el interés en la determinación causal por desviaciones patológicas, acaece en la relación objetal psicoanalítica. Con el viraje del psicoanálisis hacia los sucesos más tempranos de interacción se abre la relación afectiva a otras personas cuyo buen resultado depende del recíproco mantenimiento de una tensión entre la entrega simbiótica y la autoafirmación individual; por eso la investigación tradicional de la teoría de la relación objetal es apropiada para facilitar el entendimiento del amor como una relación de interacción, en cuya base yace un modelo específico de reconocimiento recíproco.

En la teoría de la relación objetal, a partir del análisis terapéutico de patologías relacionales, se sacan conclusiones acerca de las condiciones que pueden llevar a una forma lograda de lazo afectivo con otras perso-

5. Hegel, *System der Sittlichkeit*, p. 17.

nas. Antes que dentro del psicoanálisis se acceda a tal concentración en los aspectos interpersonales del actuar humano, se requiere una serie de impulsos teóricos que pongan en tela de juicio la representación ortodoxa del desarrollo de la pulsión infantil.[6] Para Freud y sus sucesores los compañeros de interacción del niño habían sido significativos sólo en la medida en que aparecían como objetos de ocupación libidinosa, que resultaban del conflicto intrapsíquico de pretensiones pulsionales inconscientes y los controles emergentes del «yo»; más allá de este papel mediatizado y secundario, sólo a la madre, como persona de la relación, se le concedió un valor independiente, porque la amenaza de su pérdida en la fase de la indefensión psíquica del lactante se valoró como causa de todos los tipos de angustia madura.[7] Con ello se establecía un cuadro del desarrollo psíquico del niño, en el que sus relaciones con otras personas sólo se consideraron como una simple función del desarrollo de tendencias libidinales. A este respecto, las investigaciones empíricas de René Spitz debían despertar las primeras dudas; en sus observaciones se mostró que la supresión de la dedicación de la madre produce trastornos en el comportamiento del lactante, si no se asegura de otra manera la satisfacción de todas sus necesidades corporales.[8] Estas primeras indicaciones acerca de la significación autónoma de los lazos emocionales para el desarrollo temprano del niño fueron apoyadas y potenciadas por una serie de investigaciones psicológicas más amplias, como ha mostrado Morris Eagle en su esbozo sobre los más nuevos desarrollos del psicoanálisis.[9] Los estudios experimentales etnológicos han conseguido probar que el lazo del mono-bebé con su madre sustitutiva no pueden brotar de la vivencia de una satisfacción de pulsiones, sino de la experiencia del «contacto satisfactorio»:[10] las investigaciones pioneras de John Bowlby dan como resultado que el lactante humano ya en sus primeros meses de vida desarrolla una predisposición activa al estable-

6. Cf. la relevante visión de conjunto de Morris N. Eagle, *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse. Eine kritische Würdigung*, Munich y Viena, 1988. Además: Jay R. Greenberg y Stephen A. Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, 1983.

7. Sigmund Freud, «Hemmung, Symptom und Angst», en *Gesammelte Werke*, Frankfurt, 1972, vol. XIV, pp. 111 y ss.

8. René A. Spitz, *Vom Säugling zum Kleinkind*, Stuttgart, 1976, esp. el cap. 14.

9. Morris Eagle, *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse*, cap. 2.

10. H.F. Harlow, «The Nature of Love», *American Psychologist*, 13 (1958), pp. 673 y ss.

cimiento de un entorno interpersonal, que proporciona la base para formas más tardías de conexión emocional,[11] y Daniel Stern pudo aportar pruebas convincentes, no sin el impulso de las investigaciones de Spitz y de Bowlby, de que la interacción de la madre y del niño cumple un proceso altamente complejo, en el que los participantes recíprocamente se ejercitan en la capacidad de vivir en común sentimientos y sensaciones.[12]

Todo esto, dentro de un psicoanálisis abierto a la investigación, como se daba en Inglaterra y Estados Unidos en el período de posguerra, debía actuar como un revulsivo, en cuanto que, en contraposición con el modelo teórico freudiano de la estructura ello/yo, parecía apuntar a la significación ulterior de las experiencias de interacción más tempranas y preverbales. Si el proceso de socialización dependía regularmente del entorno afectivo con sus primeras interacciones con otros, entonces no podía ya mantenerse en pie la representación ortodoxa según la cual el desarrollo psíquico se cumple como una secuencia de formas de organización de la relación monológica entre pulsiones libidinales y capacidad del yo. El espacio conceptual del psicoanálisis estaba necesitado de una ampliación fundamental para esa dimensión independiente de interacciones sociales en las que el niño aprende a concebirse como sujeto autónomo por su relación emocional con otras personas. A esta conclusión teórica puede adecuarse, desde el punto de vista terapéutico, el hecho que un número creciente de pacientes sufre trastornos psíquicos que no remiten a los conflictos intrapsíquicos entre el yo y el ello sino sólo a obstáculos en el proceso de liberación respecto de la niñez. Tales formas de patología, como aparecen en el caso de Bordeline y en los síntomas de narcisismo, desde sí mismas exigen de los terapeutas que, en medida creciente, que se refieran a principios de explicación que no son compatibles con la representación ortodoxa, porque intentan conceder una significación independiente a los lazos recíprocos entre los niños y las personas con que se relacionan.

En vista de las diferentes exigencias que se perfilan con estas breves indicaciones, la teoría psicoanalítica de la relación objetal representa sólo el primer intento de respuesta conceptual. En ella se introduce la creciente penetración en el valor psíquico de las tempranas experiencias de interacción porque, como complemento para la organización de las pulsiones libidinales, se considera la relación afectiva con otras perso-

11. John Bowlby, *Bindung*, Munich, 1975.
12. Daniel Stern, *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*, Stuttgart, 1979.



mas en tanto que segundo componente de estructuración. Y no es la ampliación teorético-intersubjetiva del espacio psicoanalítico como tal, lo que permite ver como especialmente adecuada la teoría de la relación objetal para una fenomenología de las relaciones de reconocimiento; una ilustración del amor, en tanto que forma determinada de reconocimiento, lo permite ella misma sobre la base del modo específico en que en él, en el amor, el logro de lazos afectivos depende de la capacidad tempranamente adquirida de equilibrio entre simbiosis y autoafirmación. Esta visión central, en la que de modo sorprendente se confirman las intuiciones del joven Hegel, la ha preparado el psicoanalista inglés Donald W. Winnicott. En relación con sus escritos, Jessica Benjamin, entretanto, ha emprendido el primer intento de interpretar con instrumentos psicoanalíticos, la relación amorosa como un proceso de reconocimiento recíproco.

Winnicott ha elaborado sus trabajos desde la perspectiva de un pediatra psicoanalista, que en el ámbito del tratamiento de trastornos psíquicos del comportamiento, intenta extraer conclusiones acerca de las condiciones óptimas de socialización de los niños.[13] Lo que le distingue de la tradición psicoanalítica ortodoxa es la visión que sin esfuerzo puede insertarse en el espacio teórico formulado por Hegel y Mead: que el niño, en los primeros meses de su vida, para completar prácticamente su comportamiento, está instruido por la atención maternal de tal manera que hay una abstracción desorientadora cuando el estudio psicoanalítico considera la investigación de objeto aislándola de toda referencia personal.[14] Los cuidados con que la madre mantiene vivo al niño no se añaden como algo secundario al comportamiento infantil, sino que se funden con él de tal manera que es plausible aceptar para el comienzo de toda vida humana una fase de subjetividad indiferenciada, de simbiosis. Con ello, para Winnicott, se alude a lo que en la teoría freudiana se denomina con el concepto de «narcisismo primario»; el lactante no sólo debe representarse alucinatoriamente todo el comportamiento cuidadoso de la madre como un desbordamiento de la propia omnipotencia, sino que la madre, a su vez, debe percibir todas las reacciones de su hijo

13. En lo que sigue me refiero a Donald W. Winnicott, *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, Frankfurt, 1964; del mismo autor, *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, 1989. Una sucinta visión sobre el papel de Winnicott en el psicoanálisis, la dan Greenberg y Mitchell, *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, esp. cap. 7.

14. Donald W. Winnicott, «Die Theorie von der Beziehung zwischen Mutter und Kind», en *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, pp. 47 y ss.

como parte de una única esfera de acción. Esta unidad relacional, originaria y recíprocamente vivida, para la que se ha generalizado el concepto de «intersubjetividad primaria»,[15] permite plantear la cuestión de la que Winnicott se ha ocupado a lo largo de su vida: ¿cómo está constituido el proceso de interacción por el que madre e hijo pueden desprenderse de tal situación de ser-uno indiferenciado, de modo que al final del proceso aprenden a amarse y aceptarse como personas independientes?

La simple formulación de la pregunta muestra que Winnicott ha concebido desde el principio el proceso de maduración infantil como un problema que sólo puede resolverse por el juego conjunto intersubjetivo de madre e hijo; como ambos sujetos están inmersos por las operaciones activas en la situación simbiótica de ser-uno, deben aprender del otro cómo tienen que diferenciarse como entes autónomos. Según esto, los conceptos que Winnicott utiliza para caracterizar las fases de este proceso de maduración siempre son denominaciones no sólo de la situación psíquica de uno de los participantes, el niño, sino de la constitución de la relación entre la madre y el niño. El paso que debe dar el desarrollo infantil y que debe formar una personalidad psíquicamente sana, es leído en la estructura de una articulación de interacción, no en las transformaciones de la organización del potencial pulsional individual. Por consiguiente, para la denominación de la primera fase de esa relación de comunidad simbiótica, que se implanta inmediatamente después del nacimiento, Winnicott aduce con predilección la categoría de «dependencia absoluta».[16] Debe indicar que los dos sujetos de interacción aquí están completamente destinados uno al otro en la satisfacción de sus necesidades, sin encontrarse en condiciones de enfrentarse al otro en una relación de frontera. Por un lado la madre vivirá la necesidad indefensa del lactante como una carencia de su propia situación, porque se ha identificado con él durante el embarazo; por ello su atención emocional está tan plenamente amoldada al niño, que aprende a adecuar sus

15. Cf. Couym Trevorthen, «Communication and cooperation in early infancy: a description of premiery intersubjectivity», en Margret Bullowa, ed., *Before Speech. The Beginning of Interpersonal Communication*, Cambridge, 1979, pp. 321 y ss.; *id.*, «The Foundations of Intersubjectivity: Development of Interpersonal and Cooperative Understanding of Infants», en D.R. Olson, ed., *The Social Foundation of Language and Thought*, NuevaYork, 1980, pp. 316 y ss.

16. Donald W. Winnicott, «Von der Abhängigkeit und Unabhängigkeit in der Entwicklung der Individuums», en *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, pp. 106 y ss., esp. pp. 108 y ss.

tenciones y cuidados, como por un impulso interno, a sus cambiantes exigencias, que ella siente igualmente. A esta precaria dependencia de la madre, de la que Winnicott admite que requiere el reconocimiento protector por parte de un tercero,[17] responde, por otro lado, la total indefensión del lactante que todavía no puede articular con ningún medio comunicativo sus necesidades físicas y emocionales. Incapaz de diferenciación cognitiva entre sí y el entorno, en los primeros meses de vida el niño se mueve en un horizonte de vivencias cuya continuidad sólo está asegurada con la ayuda de un compañero de interacción. En la medida en que a las cualidades vitalmente necesarias de un mundo de experiencia indiferenciado le pertenece no sólo la descarga de las tensiones pulsionales, sino también la preservación de los contactos corporales satisfactorios, el niño indefenso está destinado a que la madre le aporte amor por medio de formas de mantenimiento reguladas por las necesidades. Sólo en el espacio protegido del «ser mantenido» puede el lactante aprender a coordinar sus experiencias sensoriales o motoras respecto a un único centro de vivencia y llegar con ello al desarrollo de su esquema corporal; como a la actividad de «mantenerse» le corresponde una significación extraordinaria en cuanto al desarrollo del niño, Winnicott ha denominado en algunos pasajes «fase-asidero» esa circunstancia de fusión.[18]

Porque en esta fase de unidad simbiótica madre y niño dependen recíprocamente uno de otro, puede tener un final cuando ambos ganan cada uno para sí un espacio de autonomía. Para la madre tal empujón emancipador tiene lugar en el momento en que puede ampliar su campo de atención social, porque empieza a liberarse de su identificación primaria, corporal, con el lactante. El retorno a la cotidianidad rutinaria y la renovada apertura a las relaciones personales confiadas la fuerzan a renunciar al cumplimiento directo de las aún espontáneamente añoradas necesidades del niño, porque lo deja solo intervalos de tiempo cada vez más largos. A esta «escalonada des-adecuación» de la madre corresponde del lado del niño un desarrollo intelectual que, con la ampliación de los reflejos condicionados, aporta la capacidad de una diferenciación cognitiva entre sí y el entorno.[19] Por término medio, a la edad de seis

17. Winnicott, «Die Theorie von der Beziehung zwieschen Mutter und Kind», p. 63.
18. *Ibid.*, pp. 56 y ss.
19. Donald W. Winnicott, «Von der Abhängigkeit zur Unabhängigkeit in der Entwicklung des Individuums», p. 112.

meses empieza a entender las señales acústicas u ópticas como indicaciones de futuras satisfacciones de sus necesidades, de manera que puede sobrellevar las breves ausencias de la madre. Con ello, su persona por vez primera, es vivida como algo en el mundo que no está sometido al control de su propia omnipotencia, de manera que esto simultáneamente significa para el niño una preservación germinal de su dependencia; sale de la fase de la «dependencia absoluta», porque su orientación a la madre penetra de tal manera en su campo de visión, que aprende a relacionar finalistamente sus impulsos personales con aspectos determinados de su propia atención a sí mismo. En este nuevo estadio de la interacción, que Winnicott denomina de «dependencia relativa»,[20] se dan los pasos decisivos en el desarrollo de la capacidad infantil de conexión; por ello, le dedica la mayor parte y la más instructiva de sus análisis. Y estos dan a entender que en la relación entre madre y niño puede elaborarse aquel «ser sí mismo en otro», que debe concebirse como el modelo elemental de todas las formas maduras del amor.

Para el niño, a partir del proceso de desilusión que se produce, cuando la madre por su creciente autonomía de acción ya no puede estar constantemente a su disposición, se da un difícil y gran desafío: la persona fantaseada hasta ahora como parte de su mundo subjetivo, ha escapado de su control omnipotente, y por ello debe comenzar a lograr un reconocimiento de objeto, en tanto que ente con propios derechos.[21] El niño puede resolver esta tarea en la medida en que su entorno social le permite el empleo de dos mecanismos psíquicos que sirven conjuntamente para la elaboración afectiva de las nuevas experiencias; el primero de esos mecanismos Winnicott lo ha tratado bajo la rúbrica de «destrucción», el segundo lo expone en el espacio de su concepto de «fenómenos de transición».

En el paulatino preservarse de una realidad que resiste a la disponibilidad, el niño desarrolla una predisposición a actos agresivos que, primariamente, se dirigen a la madre percibida como independiente; como queriendo protestar contra la desaparición de la omnipotencia, intenta destruir el cuerpo hasta ahora vivido sólo como fuente de placer, cuando replica con golpes, mordiscos y empujones. En el modo tradicional de interpretación estas explosiones de agresividad infantil son referidas,

20. *Ibid.*, pp. 111 y ss.

21. Donald W. Winnicott, «Objektverwendung und Identifizierung», en *Vom Spiel zur Kreativität*, pp. 101 y ss., esp. p. 105.

por una conexión de causalidad, a frustraciones que deben intervenir ante la experiencia de la pérdida del control omnipotente. Para Winnicott, por el contrario, representan acciones finalizadas por las que el niño inconscientemente prueba si el objeto altamente investido pertenece a una realidad no influenciable y en ese sentido «objetiva»; la madre sobrelleva sus ataques destructivos sin vengarse y él se introduce por ello prácticamente en un mundo en el que, junto a él, existen otros sujetos.[22] En esa medida, los actos destructivos, lesivos, no son expresión de una elaboración negativa de experiencias frustrantes, sino que constituyen un instrumento constructivo con cuya ayuda el niño puede llegar a un reconocimiento libre de ambivalencias de la madre, en tanto que es un ente con derechos propios; ella ha sobrellevado sus acciones destructivas como una persona capaz de oponer resistencia, le ha dado, por su negativa, ocasión de explosiones de cólera, entonces él, por la integración de sus impulsos agresivos, deviene capaz de vivir sin fantasías de omnipotencia narcisista. En el lazo que ahora han constituido, el niño puede reconciliar su todavía simbiótica adhesión a la madre con la experiencia de su autonomía: «Durante este tiempo la madre es utilizada, y lo es a causa del valor de supervivencia. Ella es una madre-entorno y al mismo tiempo un objeto-madre, el objeto del amor suscitado. En ese último papel ella es repetidamente destruida o maltratada. El niño integra paulatinamente los dos aspectos de la madre y paulatinamente deviene capaz de amar con ternura a la madre que sobrevive».[23]

Si de este modo se capta el primer proceso de separación del niño como resultado de comportamientos agresivos, entonces parece justificada la iniciativa de Jessica Benjamin de aducir como un modelo explicativo instructivo la «lucha por el reconocimiento» descrita por Hegel;[24] pues sólo en el intento de destrucción de la madre el niño vive que está destinado a la atención amorosa de una persona que existe con pretensiones propias, independiente de él. Pero para la madre esto significa, por el contrario, que ella sólo puede aprender a aceptar la independen-

22. Cf. ante todo: *ibid.*, pp. 104 y ss.; para este complejo temático también Marianne Schreiber, «Kann der Mensch Verantwortung für seine Aggressivität übernehmen? Aspekte aus der Psychologie D.W. Winnicotts und Melanie Kleins», en Alfred Schöpf, ed., *Aggression und Gewalt*, Wurzburgo, 1983, pp. 155 y ss.

23. Donald W. Winnicott, «Moral und Erziehung», en *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, pp. 120 y ss., cita en p. 133.

24. Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe. Psychoanalyse, Feminismus und das Problem der Macht*, Basilea y Frankfurt, 1990, esp. pp. 39 y ss.

cia del niño si sobrelleva sus ataques destructivos en el espacio de un ámbito de acciones siempre creciente; la situación agresiva exige de ella que comprenda las fantasías destructoras del niño, como algo que va contra sus propios intereses y que por ello sólo puede corresponderle como una persona ya autónoma. Por el camino así descrito se ha logrado un primer paso en la recíproca delimitación de fronteras, de modo que madre y niño pueden saberse dependientes del amor del otro, sin necesidad de fundirse simbióticamente.

Winnicott afirma en un apéndice a sus análisis que el niño está tanto más en condiciones de llegar a tal forma temprana de equilibrio entre autonomía y simbiosis, cuanto menos desfiguradamente pueda desarrollar un segundo mecanismo de elaboración: éste lo ha expuesto por medio de un concepto teórico, el de «objeto de transición». El fenómeno empírico que Winnicott tiene presente consiste en la fuerte inclinación de los niños de pocos meses a aceptar una relación afectiva altamente investida con los objetos de su entorno material; tales objetos, partes del juguete, la punta del cojín o su propio pulgar, son tratados como una posesión exclusiva, a veces tiernamente amados pero también apasionadamente destruidos. La clave para explicar la función de estos objetos de transición Winnicott la ve en el hecho que también pueden ser coordinados por el compañero de interacción del niño con un dominio de realidad, frente al cual inevitablemente surge la cuestión acerca de la ficción o de la realidad; como por un tácito acuerdo, se encuentran instalados en un dominio intermedio, del que los participantes no deben aclarar si pertenece a un mundo interior de simples alucinaciones o al mundo objetivo de estados de cosas objetivos: «Respecto al objeto de transición predomina, por decirlo así, una especie de acuerdo entre nosotros y el niño, de modo que nunca planteemos la pregunta: "lo has inventado tú, o te lo han traído de fuera". Lo importante estriba en que en esa situación no se espera una decisión. Sólo por eso no emerge la pregunta».[25]

Si se considera conjuntamente la fase de desarrollo en la que se produce el descubrimiento de tales objetos de referencia intermediarios, entonces puede suponerse que constituyen sustitutivos de la madre perdida en la realidad exterior. Como a esos objetos se les atribuye ontológicamente una especie de naturaleza híbrida, el niño puede servirse de ellos prácticamente delante de sus padres para prolongar la vivencia de sus

25. Donald W. Winnicott, «Übergangsobjekte und Übergangsphänomene», en *Vom Spiel zur Kreativität*, pp. 10 y ss., cita en p. 23.

originarias fantasías de omnipotencia por encima de la vivencia de la separación, y al mismo tiempo ponerla a prueba en la realidad. En este empleo lúdico y de verificación de la realidad aparece que la función de los objetos de transición no puede limitarse a recibir simbióticamente el papel de la madre vivida en la situación de fusión; el niño ya no se refiere sólo a los objetos escogidos con ternura simbiótica, sino que los expone de nuevo a ataques coléricos y a intentos de destrucción. De esto Winnicott cree poder deducir que en los objetos de transición debe tratarse de un miembro intermedio entre la vivencia primaria de la fusión y la experiencia de ser separado; en el comercio lúdico con los objetos afectivamente investidos el niño intenta colmar simbólicamente la fisura abierta entre mundo interior y exterior, dolorosamente vivida. La circunstancia que con ello, al mismo tiempo, se liga el comienzo de la formación ilusoria intersubjetivamente aceptada, le permite a Winnicott dar un paso más y llegar a una tesis de largo alcance y de consecuencias difíciles de valorar. Esa fase de mediación ontológica, porque su emergencia la debe a la resolución de un cometido que para el hombre persiste a lo largo de su vida, es el lugar psíquico de origen de todos los intereses que el adulto dedica a las objetivaciones culturales. Esto significa, no por casualidad para la culminación especulativa en Winnicott: «Afirmamos que la aceptación de la realidad en tanto que tarea nunca está enteramente concluida, ya que ningún hombre está liberado de la carga de tener que poner en relación la realidad interior y la exterior, y que la liberación de esa carga la ofrece un dominio intermediario de experiencia que no se pone en tela de juicio [en el arte, la religión, etc.]. Este dominio intermediario se desarrolla directamente a partir del dominio lúdico de los niños pequeños, que se "pierden" en su juego».[26]

Este fragmento indica por qué el concepto de «objetos de transición» debe concebirse como una expansión directa de aquella interpretación teórica de reconocimiento del amor que puede encontrarse en los escritos de Winnicott. Conforme a esto, el niño sólo está en condiciones de *un comercio «autoperdido» con los* objetos escogidos si, después de la separación respecto de la madre simbióticamente vivida, puede ofrecerle a la continuidad de su dedicación tanta confianza, que consigue encontrarse bajo la protección de una intersubjetividad sentida sin angustia. La creatividad infantil, sí, la facultad imaginativa del hombre en

26. *Ibid.*, pp. 23 y ss.

general, depende del presupuesto de una «capacidad de estar solo», que a su vez sólo puede provenir de una confianza elemental en la predisposición de dedicación de las personas amadas.[27] A partir de aquí se abren amplias perspectivas sobre la conexión entre creatividad y reconocimiento, que en este momento no nos interesan. Una significación central para el intento de reconstruir el amor como una específica relación de reconocimiento se le atribuye, por el contrario, a la afirmación de Winnicott de que la capacidad para ser sólo depende de la confianza del niño en la duración de la dedicación maternal. La tesis así perfilada da información acerca del tipo de autocomprensión a que un sujeto puede acceder si se sabe amado por una persona vivida como independiente, frente a la cual él por su parte siente inclinación emocional o amor.

Si la madre supiera sobrellevar el test inconsciente de su hijo, porque soporta los ataques agresivos sin la venganza del desamor, entonces ella pertenece desde la perspectiva de aquél a un mundo exterior aceptado dolorosamente; por vez primera, como ya se ha dicho, él debe devenir consciente de su dependencia respecto de sus atenciones. Si este amor de la madre es duradero y seguro, el niño puede desarrollar, a la sombra de su seguridad intersubjetiva, confianza en cuanto a la realización social de sus propias pretensiones de necesidad; por el cauce psíquico así abierto se logra en él generalmente una elemental «capacidad de ser solo». Winnicott remite la capacidad del niño de poder ser solo consigo, en el sentido de que él empieza a descubrir «su propia vida personal», a la experiencia de la existencia duradera de una madre segura;[28] sólo en la medida en que en la realidad psíquica del individuo «está presente un objeto bueno»,[29] puede entregarse sin la angustia de estar abandonado a sus impulsos interiores e intentar seguirlos en una forma creadora y abierta a la experiencia.

La concentración en aquella parte de la mismidad que Mead había llamado «yo», presupone una confianza en que la persona amada mantiene su inclinación, incluso si se le escapa su propia atención; pero esta seguridad por su parte no es más que la vertiente externa de una confianza madura en que las propias necesidades encuentran cumplimiento

27. Donald W. Winnicott, «Spielen-Schöpferisches Handeln und die Suche nach dem Selbst», en *Vom Spiel zur Kreativität*, pp. 65 y ss., esp. pp. 66 y s. Cf. además del mismo autor «Die Fähigkeit zum Alleinsein», en *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, pp. 36 y ss.
28. *Ibid.*, p. 42.
29. *Ibid.*, p. 39.

duradero gracias a los otros, porque ellos son para él de un valor específico. En esa medida, la capacidad «de ser solo» es la expresión práctica de una forma de autorreferencia, tal como Erikson la ha concebido bajo la denominación de «confianza en sí»; el niño pequeño, porque está seguro del amor maternal, consigue una confianza en sí mismo que le permite sin angustia ser solo consigo.

En una anotación más bien críptica, como es típico en él, Winnicott afirma que tal poder ser solo, comunicativamente protegido, es la materia prima «de que está hecha la amistad».[30] Con ello se alude a que toda potente conexión afectiva entre los hombres abre recíprocamente la oportunidad de referirse relajadamente a sí mismo, como le es posible al lactante cuando puede abandonarse a la dedicación emocional de la madre. Esta indicación puede entenderse como una exigencia sistemática de desvelar en una lograda relación entre madre e hijo el modelo de interacción, cuya repetición madura en el plano de la vida adulta es el indicio de que los lazos afectivos con otros hombres son seguros. Por ello, a partir de los análisis de Winnicott acerca del temprano proceso de maduración, estamos en disposición de aplicar las conclusiones teoréticas a la estructura comunicativa, que hace del amor una relación específica de reconocimiento recíproco.

Hay que partir de la hipótesis de que todas las relaciones amorosas son alimentadas por la evocación inconsciente de aquella vivencia originaria de fusión que imprimió los primeros meses de vida de madre e hijo. La situación interna del ser-uno simbiótico constituye el esquema del ser plenamente feliz de manera tan determinante que, a lo largo de la vida, a espaldas de los sujetos, se mantiene despierto el deseo de fundirse con otra persona. Al sentimiento del amor pertenece este deseo de fusión sólo si, por la vivencia ineluctable de la separación, es decepcionado de tal manera que constitutivamente se incluye en él el reconocimiento del otro en tanto que persona autónoma. Sólo la ruptura de la simbiosis permite que entre dos hombres emerja ese equilibrio productivo entre delimitación y contraposición que, para Winnicott, pertenece a la estructura de una relación amorosa madurada por la desilusión recíproca. En esto el poder-ser-solo constituye el polo referido al sujeto de una tensión, cuyo polo opuesto es la capacidad de fusión internamente delimitada. El acto de recíproca delimitación, en el que los sujetos se experimentan como reconciliados entre sí, puede además tener configuraciones

30. *Ibid.*, p. 42.

diferentes, según el tipo del enlace: en la amistad, puede ser la vivencia común de una conversación olvidada o de un estar juntos totalmente libre; en las relaciones eróticas, es la unión sexual, por la que el uno se sabe reconciliado e indiferenciado con el otro. Pero, en cualquier caso, el proceso de fusión establece la condición de su posibilidad solamente a partir de la experiencia contrapuesta del otro que se perfila en sus propios límites; sólo porque la persona amada por la seguridad de la dedicación conquista de nuevo la potencia de poder abrirse por sí misma en una autorreferencia distendida, deviene el sujeto autónomo con el que se puede vivir el ser-uno como una recíproca delimitación. En esa medida la forma de reconocimiento amor, que Hegel había descrito como un «ser-sí-mismo en otro», designa no una situación intersubjetiva, sino un arco de tensiones comunicativas que continuamente mediatiza la experiencia de poder-ser-solo con la de la fusión; la «referencia a sí» y la simbiosis representan los contrapesos recíprocamente exigidos que conexionados posibilitan un recíproco estar-junto-a-sí en el otro.

Estas conclusiones pierden algo de su carácter especulativo si se insertan las reflexiones psicoanalíticas, en las que Jessica Benjamin ha investigado deformaciones patológicas de la relación amorosa. También ella hace suya la teoría de la relación objetal para, desde la forma lograda del curso de separación de la madre y el hijo, extraer conclusiones acerca de la estructura de interacción que pertenece a la feliz conexión entre adultos; pero además, ante todo, le permite comprender la dinámica de esos trastornos de la relación amorosa que, clínicamente, se clasifican con los conceptos de «masoquismo» y de «sadismo».[31] Como ventaja de un concepto del amor en términos de teoría del reconocimiento, tal como aquí se ha desarrollado en correspondencia con Winnicott, aparece la posibilidad de comprender sistemáticamente tales formas de fracaso en tanto que unilateralizaciones en cuanto a uno de los dos polos del equilibrio recognoscitivo: la reciprocidad de la tensión estructural intersubjetiva está distorsionada en los casos patológicos, porque uno de los sujetos participantes no puede desprenderse o de la situación de la autonomía autocentrada o de la dependencia simbiótica. Tales unilateralizaciones interrumpen, como Benjamin muestra, el intercambio continuo entre la autorreferencia y la delimitación, ya que en su lugar las formas patológicas instalan un esquema rígido de recíproca totalización: la dependencia simbiótica de uno de los miembros de la pare-

31. Jessica Benjamin, *Die Fesseln der Liebe*, esp. cap. 2 (pp. 53 y ss.).

ja en la relación amorosa se retiene complementariamente en las fantasías agresivas de omnipotencia, a las que está ligado el otro.[32] Para Jessica Benjamin está fuera de duda que estos trastornos del equilibrio del reconocimiento deben remitirse a perturbaciones psíquicas, cuyo común origen se encuentra en un desarrollo traumático del desprendimiento del niño respecto de la madre; además ella puede apoyarse en acervos terapéuticos, como los que Otto F. Kernberg ha expuesto en sus investigaciones psicoanalíticas en su «Pathologie des Liebenslebens».[33]

Aquí no nos interesan los contenidos de tales derivaciones genéticas sino sólo la circunstancia que su objeto, los trastornos en la relación, que pueden medirse en las categorías de reconocimiento recíproco; si un criterio de lo que debe considerarse como desviación de los lazos afectivos, ha de derivarse de la idea de una malograda reciprocidad en las tensiones de la situación, entonces, por el contrario, se demuestra el acierto de un concepto del amor entendido en términos teóricos de reconocimiento.

La posibilidad de reinterpretar el material clínico acerca de las patologías relacionales en el sentido de unilateralizaciones del equilibrio del reconocimiento, viene a documentar del lado terapéutico la idea que la relación de amor idealmente representa una simbiosis rota por el reconocimiento. Cualquier modelo chocante de una constelación relacional instrumentalmente unilateralizada, a la que Sartre en su análisis fenomenológico ha reducido la relación amorosa[34] según lo dicho, puede considerarse como una desviación psicoanalíticamente explicable respecto de un ideal de interacción que, por nuestra parte y con fundamento, podemos sostener. Porque esta relación de reconocimiento además le abre camino a un tipo de autorrelación, en el que los sujetos recíprocamente llegan a una confianza elemental en sí mismos, precede, tanto lógica como genéticamente, a cualquier otra forma de reconocimiento recíproco; aquella fundamental seguridad emocional no sólo en la experiencia, sino también en la exteriorización de las propias necesidades y

32. *Ibid.*, pp. 66 y ss.

33. Otto F. Kernberg, *Objektbeziehung und Praxis der Psychoanalyse,* Stuttgart, 1985, caps. 7 y 8.

34. Cf. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*, Hamburgo, 1962, III parte, cap. 3 (pp. 464 y ss.) (hay trad. cast.: *El ser y la nada*, Alianza Editorial, Madrid, 1989²).

sentimientos, a la que le presta ayuda la experiencia intersubjetiva del amor, constituye el presupuesto psíquico del desarrollo de todas las más avanzadas posiciones de autorrespeto.[35]

2. Si el amor representa una simbiosis quebrada por la recíproca individuación, entonces lo que en él encuentra reconocimiento en las otras personas ocasionales es claramente su autonomía individual. De ahí podría surgir la falsa representación según la cual la relación amorosa sólo se caracteriza por un tipo de reconocimiento, que tiene el carácter de una aceptación cognitiva de la autonomía del otro. Que esto no puede ser así, se deriva ya de que esa libre entrega a la independencia de una confianza afectiva debe apoyarse en la continuidad de una común dedicación; sin la seguridad sentida de que la persona amada incluso en su renovada autonomización mantiene su inclinación, al sujeto amante le sería imposible el reconocimiento de su autonomía. Como esta experiencia en la relación amorosa debe ser recíproca, reconocimiento designa aquí el doble proceso de una simultánea entrega libre y del lazo emocional de la otra persona. Si se habla de reconocimiento como de un elemento constitutivo del amor, lo que se designa no es un respeto cognitivo, sino uno acompañado de dedicación, una afirmación sostenida por la autonomía. Toda relación de amor, entre padres e hijos, o la de la amistad, o la de las relaciones íntimas, está por ello ligada al presupuesto individual de la simpatía o de la atracción; por encima del círculo de las relaciones sociales primarias no se puede transferir arbitrariamente a un gran número de compañeros de interacción, ya que los sentimientos positivos hacia los otros hombres son movimientos involuntarios. Aunque al amor, por eso mismo, le es inherente un elemento de particularismo moral, Hegel igualmente tiene razón al suponer en él el nú-

35. Para la confianza en sí como resultado psíquico de la experiencia del amor cf., entre otros, John Bowlby, *Das Glück und die Trauer. Herstellung und Lösung affektiver Bindungen*, Stuttgart, 1982, cap. 6; Erik H. Erikson, *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt, 1974, pp. 62 y ss.; poco fecundo, aunque en contradicción con el título: Nathaniel Branden, *The Psychology of Self-Esteem*, Los Ángeles, 1969. El capítulo XI de este volumen lleva el título «Self-Esteem and Romantic Love», pero tanto categorialmente como en la concepción de los fenómenos es totalmente confuso. Una importante contribución filosófica al análisis de las relaciones primarias como el amor o la amistad la aporta, por el contrario, Paul Gilbert, *Human Relationships. A Philosophical Introduction*, Oxford, 1991 (entre otros, caps. 2 y 4); una presentación psicoanalíticamente orientada del amor como modelo de relación la ha expuesto Martin S. Bergmann, *The Anatomy of Loving*, Nueva York, 1987, esp. II parte, pp. 141 y ss.

tro estructural de toda eticidad; pues sólo aquella conexión simbiótica, que surge por la recíproca y querida delimitación, crea la medida de la autoconfianza individual que es la base imprescindible para la participación autónoma en la vida pública.

La forma de reconocimiento del amor que hemos presentado con ayuda de la teoría de la relación objetal se distingue de la relación de derecho en todos los aspectos. Las dos esferas de interacción son concebibles como dos tipos de un mismo modelo de socialización sólo porque su lógica ocasional no puede ser adecuadamente explicada sin referencia al mismo mecanismo de reconocimiento recíproco. Hegel y Mead han descifrado tal conexión en el hecho que no podemos llegar al entendimiento de nosotros mismos como portadores de derechos, si no poseemos un saber acerca de qué obligaciones normativas tenemos que cumplir frente a los otros ocasionales. Sólo desde la perspectiva normativa de un «otro generalizado» podemos entendernos a nosotros mismos como personas de derecho, en el sentido que podemos estar seguros de la realización social de determinadas de nuestras pretensiones.

Con admirable claridad Hegel ha sentado esta delimitación que, tanto a él como a Mead, le permite comprender la relación de derecho como una forma de reconocimiento recíproco. En sus años tardíos, la presenta una vez más en el compendio de la *Enciclopedia*: «En el Estado el hombre es tratado y reconocido como ser racional, como libre, en tanto que persona; y el singular se hace merecedor de este reconocimiento, porque por el sobrepasamiento de su conciencia de sí natural, se somete a una generalidad, a la voluntad en sí y para sí, a la ley, por consiguiente se porta frente a los otros en una forma con validez general, los reconoce por lo que él mismo quiere valer-en tanto que libre y persona».[36] La formulación pone en claro, por el uso del predicado «libre», que Hegel con la forma de reconocimiento del derecho siempre designa la específica constitución de las relaciones de derecho modernas cuya pretensión se extiende, por principio, a todos los hombres en tanto que seres iguales y libres. Se encuentra colocado ante la prueba de que la autonomía individual del singular se debe a un específico modo de reconocimiento recíproco, encarnado en el derecho positivo, mientras que Mead en su concepto de «otro generalizado» sólo se interesó por la ló-

36. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, en *Werke*, 20 vols., Karl Markus Michel y Eva Moldenhauer, eds., Frankfurt, 1970, vol. 10, pp. 221 y ss.

gica del reconocimiento jurídico en tanto que tal. Esta diferencia, que hasta ahora habíamos dejado de lado en nuestra reconstrucción, debe ser esclarecida, al menos en sus rasgos generales, antes de que se pueda contestar a la cuestión del tipo específico de reconocimiento y de correspondiente autorreferencia que se encuentra depositado en la relación de derecho; porque en la diferencia entre derecho ligado a tradición y derecho postradicional deviene claro que la específica reciprocidad del reconocimiento jurídico, a diferencia de la del amor, sólo ha podido elaborarse en un desarrollo histórico.

En la psicología social de Mead se había mostrado que con el concepto de «reconocimiento jurídico» sólo se había designado aquella relación en la que el otro y el ego se respetan recíprocamente como sujetos de derecho, porque en común conocen las reglas sociales por las que, en su ente comunitario, derechos y deberes se reparten legítimamente. Pero tal determinación no contiene los datos ni sobre el tipo de derechos que le pertenecen al singular individualmente, ni sobre el fundamento por el que son engendrados dentro de la sociedad. Designa más bien sólo el hecho elemental de que todo sujeto humano es tenido como portador de cualquier tipo de derechos cuando se le reconoce como miembro de una comunidad social. Del papel aceptado de miembro de una comunidad social organizada en torno a la participación en el trabajo resultan para el singular determinados derechos, cuyo respeto en el caso normal puede reclamar invocando la sanción establecida con autoridad.[37] Este concepto extremadamente débil del ordenamiento de derecho es adecuado para hacer ver las características generales que al reconocimiento jurídico le pertenecen en las sociedades tradicionales; mientras las pretensiones legítimas del singular todavía no están sobrecargadas con los principios universalistas de una moral posconvencional, descansan en las facultades que le corresponden gracias a su estatus de miembro de la comunidad concreta. Porque Mead en su concepto de otro generalizado sólo se ha referido a tal orden elemental de derechos y deberes cooperativos, ha podido de modo fundado atribuirle al reconocimiento jurídico sólo un contenido normativo restringido; lo que en el sujeto singular consigue aquí reconocimiento intersubjetivo, es solamente su legítima propiedad de miembro en una conexión social o...

37. Cf. para una visión de conjunto: Leopold Pospisvil, *Anthropologie des Re... Recht und Gesellschaft in archaischen und modernen Kulturen*, Munich, 1982, cap. III pp. 65 y ss.

nizada según la división del trabajo. Tal forma tradicional del reconocimiento jurídico, como hemos visto, ya le otorga al sujeto la protección social de su dignidad humana; pero ésta se encuentra todavía totalmente fundida con el papel social que se le atribuyen en el espacio de una distribución altamente desigual de derechos y deberes.

La estructura en la que Hegel lee sus determinaciones de la persona de derecho acepta, por el contrario, la forma del reconocimiento jurídico sólo en la medida en que históricamente depende de premisas de principios morales universalistas. Con la transición a los modernos, los conceptos fundamentales posconvencionales, que previamente se habían desarrollado en la filosofía y en la teoría del Estado, insisten en el derecho válido y lo subordinan a las coerciones fundantes, que están ligadas con la idea de una compatibilidad racional acerca de normas discutibles. A partir de entonces, el sistema de derecho puede ser entendido como expresión de los intereses generalizables de todos los miembros de la sociedad, de manera que su pretensión según excepciones y privilegios no debe consentirse.[38] Porque con ello, y sólo entonces, puede esperarse una disposición al cumplimiento de las normas de derecho por parte de los otros en la interacción, si ellos están de acuerdo en tanto que seres libres e iguales, penetra en la relación de reconocimiento del derecho una forma de reciprocidad nueva y ambiciosa: los sujetos de derecho se reconocen, porque obedecen a la misma ley, recíprocamente como personas que pueden decidir racionalmente acerca de normas morales en su autonomía individual. A diferencia de las determinaciones de Mead, las de Hegel conciernen al ordenamiento social de derecho sólo en la medida en que ésta ha podido desligarse de la autoridad inmediata de las tradiciones morales y se ha trasladado a un principio universalista de fundamentación.

De esta diferencia resultan dos cuestiones que conciernen a las propiedades estructurales que el reconocimiento de derecho ha adoptado en las condiciones de las modernas relaciones jurídicas. Una requiere la clarificación acerca del carácter que debe mostrar una forma de reconocimiento que en todos los miembros de la comunidad jurídica valoriza esta propiedad de autonomía individual. Ya del joven Hegel había debido aprenderse que tal tipo de respeto universalista no puede concebirse

38. Cf. Jürgen Habermas, «Uberlegungen zum evolutionären Stellenwert des modernen Rechts», en *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, 1976, pp. 260 y ss.

ahora como una posición emocionalmente conexionada, sino sólo en tanto que una operación puramente cognitiva de entendimiento que precisamente limita internamente las ebulliciones afectivas. En ese sentido deberá esclarecerse cómo debe cualificarse un tipo de respeto que, por una parte, debe haberse desligado de los sentimientos de simpatía o inclinación, pero que, por otra, debe poder dirigir el comportamiento individual.

Por otro lado, debe contestarse una cuestión: qué puede significar que los sujetos en las condiciones modernas de relaciones de derecho se reconocen recíprocamente en su responsabilidad moral. Por tal propiedad, que todos los sujetos deben compartir, no pueden mencionarse facultades humanas que, en su perímetro o en su contenido, se fijen de una vez para siempre: más bien deberá mostrarse que desde la inicial indeterminación de lo que constituye el estatus de una persona responsable, resulta una apertura estructural del derecho moderno a paulatinas ampliaciones y precisiones.

Las dos cuestiones no pueden esclarecerse en el camino de una remisión a una sola rama de investigación empírica, que se nos ha abierto en el esclarecimiento de la forma de reconocimiento del amor. Debo conformarme aquí con circunscribir las respuestas con ayuda de un análisis conceptual empíricamente sostenido. Con aquella austera descripción, según la cual con la transición a lo moderno los derechos individuales se liberan de las concretas esperas de función, ya que desde entonces deben atribuirse en la misma medida a todo hombre en tanto que ser libre, entonces se indica de manera indirecta el nuevo carácter del reconocimiento jurídico. Para las relaciones de derecho ligadas a la tradición podemos aceptar como seguro que el reconocimiento en tanto que persona de derecho está en cierto modo fundido con la valoración social que se le da al miembro singular de la sociedad en un estatus social; la moralidad convencional de tal entidad comunitaria constituye el horizonte normativo, en el que la multiplicidad de derechos y deberes individuales permanece ligada a la valoración de las tareas dentro de la estructura social de cooperación. Por ello, el reconocimiento jurídico se escalona todavía gradualmente conforme a la ocasional valoración de que goza el singular en tanto que portador de función; pero se desprende de esa conexión a consecuencia del proceso histórico, que somete las relaciones de derecho a las exigencias de una moral posconvencional. En adelante, el reconocimiento como persona de derecho, que debe valer para cualquier sujeto en la misma medida, se escinde del grado de la

loración social hasta tal punto que emergen dos formas diferentes de respeto, cuyas modalidades funcionales también han de analizarse por separado. La situación así descrita se refleja en la discusión que, desde los días de Kant y Schiller, se ha desarrollado acerca de la idea de respeto o consideración a la otra persona.[39] En el curso de la misma se ha desarrollado la tendencia a trazar una línea divisoria entre los dos aspectos de la significación de «respeto», que sólo surge históricamente por la desconexión del reconocimiento jurídico y de la valoración social. En conexión con el «derecho», ya nos hemos ocupado ante todo del primer empleo del concepto, mientras que para esclarecer la forma de reconocimiento de la «comunidad de valor» será interesante el segundo aspecto de la significación.

En los últimos años del siglo pasado, Rudolph von Ihering percibe en el concepto de «respeto» una diferencia que concede el desacoplamiento entre reconocimiento jurídico y valoración social.[40] En el segundo volumen de su obra acerca del fin en el derecho, que había de ejercer gran influencia desde sus fundamentos metodológicos en el desarrollo de las ciencias del derecho, desarrolla la conexión categorial entre las diferentes formas de comportamiento que pueden contribuir a la integración moral de una sociedad; porque tales modelos de acción, según él, se componen de las manifestaciones de reconocimiento recíproco y de las ocasiones de honra, en ese contexto debe emprender una investigación para poner de relieve los tipos de respeto social distinguiéndolos entre sí. La bipartición a que Ihering llega en su análisis conceptual resulta de las diferentes posibilidades de respuesta a la pregunta acerca de qué puede respetarse en otro hombre. En el «reconocimiento jurídico», como se dice ya en su texto, se expresa que todo sujeto humano, sin diferencia alguna, debe valer como «un fin en sí mismo», mientras que el «respeto social» pone de relieve el valor de un individuo, en la medida en que se puede medir con criterios de relevancia social.[41] En el primer caso, como muestra el empleo de la fórmula kantiana, estamos ante el respeto universal de la «libertad de la voluntad de la persona»; en el segundo, por el contrario, ante el reconocimiento de realizaciones individuales, cuyo valor se mide por el grado en

39. Cf. Aron Gurevich, *Zur Geschichte der Achtungsbegriffs und zur Theorie der sittlichen Gefühle*, Wurzburgo, 1897.
40. Rudolph von Ihering, *Der Zweck im Recht*, vol. 2, Leipzig, 1905.
41. *Ibid.*, pp. 389 y ss.

que una sociedad las experimenta como significativas. Por ello, el reconocimiento de un hombre como persona no presenta gradaciones, mientras que la valoración de sus cualidades y capacidades, implícitamente al menos, apunta a una medida, en virtud de la cual debe ser determinada como más o menos.[42] Esta distinción tiene para Ihering la función de permitir un análisis teóricamente informado, en el que la valoración social puede adoptar una configuración histórica; pero como sus consideraciones no saltan fuera del cauce así establecido, debe quedar sin respuesta la pregunta acerca de cómo ha de determinarse en particular de manera adecuada la estructura del reconocimiento jurídico. Aquí pueden servir de ayuda las reflexiones con que hoy en el marco de la filosofía analítica se ha emprendido el intento de delimitar de modo conceptualmente más claro distintas formas de respeto entre los hombres.

Que podamos reconocer a un hombre como persona, sin tener que valorar sus realizaciones o su carácter, constituye el argumento teórico que establece el puente entre los estudios de Ihering y la discusión actual. Stephen L. Darwall afirma que debemos distinguir dos formas de respeto a partir del criterio de si se presuponen escalonamientos evaluativos o si, por el contrario, se excluyen.[43] Remite el respeto a un hombre en tanto que persona a una especie de «recognition respect», porque se trata de un ser con cualidades personales; en esa medida, esta forma de respeto universalizado conserva algo de la significación de aquella empírica toma de conocimiento que ya se encastra semánticamente en la palabra «reconocimiento».[44] Pero sólo si en la elucidación de la situación penetra un saber práctico acerca de las delimitaciones, que yo debo superponer a mis acciones frente a una persona, la atención cognitiva deviene el respeto moral, que desde Kant denota ese concepto. Reconocer a cualquier hombre como persona debe entonces significar actuar respecto a todos en la forma a que moralmente nos obligan las cualidades de una persona. Con ello no se ha avanzado mucho en cuanto a nuestra cuestión, ya que todo depende de cómo se pueden determinar las cualidades de una persona, pero al menos se ha clarificado algo más la estructura del reconocimiento jurídico. En él confluyen dos operacio-

42. *Ibid.*, pp. 405 y ss.

43. Stephen L. Darwall, «Two Kinds of Respect», *Ethics*, 88 (1977-1978), pp. 36 y ss.

44. Respecto a la diferenciación de Darwall, cf. Andreas Wildt, «Recht und Selbstachtung im Anschluss an die Anerkennungslehren von Fichte und Hegel», en M. Kahlo, ed., *Fichtes Lehre von Rechtsverhältnis*, Frankfurt, 1992.

nes de conciencia, porque presupone un saber moral acerca de las obligaciones jurídicas que nosotros, personas autónomas, hemos de retener, mientras que sólo una interpretación empírica de situación nos informa se trata de un cara a cara con un ser con las cualidades que permiten la aplicación de tales obligaciones. Por ello, en la estructura del reconocimiento jurídico no puede esquivarse la tarea de una aplicación específica a la situación, ya que en las modernas condiciones ésta es captada universalmente; un derecho válido en general debe ser interpelado siempre a la luz de una descripción empírica de la situación para saber qué círculo de sujetos humanos debe aplicarse considerando que pertenecen a la clase de personas moralmente responsables. En esta zona elucidación aplicativa de situaciones, como veremos, está depositado, en las modernas relaciones de derecho, uno de los lugares en que puede tener lugar la lucha por el reconocimiento.[45]

Del reconocimiento de la persona como tal se diferencia la valoración de un hombre, ante todo porque en ella no se trata de la aplicación empírica de normas intuitivamente sabidas, sino de la valoración gradual de cualidades y capacidades concretas. Así, ella siempre presupone, como afirma Darwall coincidiendo con Ihering, un sistema de referencia evaluativo que informa acerca del valor de tales rasgos de la personalidad en una escala de más o menos, de mejor o peor.[46] A diferencia de Ihering, Darwall se interesa sólo por aquella pequeña clase de valoraciones que valen para las cualidades morales de los sujetos. De la cuestión acerca de qué papel desempeña la forma particular de un respeto moral en el conjunto de las valoraciones sociales de un hombre, nos ocuparemos tan pronto como discutamos la forma de reconocimiento de la comunidad de valor. Aquí sólo es de relieve qué conclusiones pueden …se de la comparación entre la forma de reconocimiento jurídico y …loración social de un hombre: en los dos casos un hombre es respe… a causa de determinadas capacidades, pero, en el primero, se trata …quella cualidad general que le constituye como persona, y en el se…o, por el contrario, de cualidades particulares que le caracterizan a …encia de otras personas. Por ello, para el reconocimiento jurídico es …o averiguar cómo puede determinarse esa cualidad constitutiva de … persona en tanto que tal, mientras que para la valoración social hay

45. Para esta temática cf. Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*, Frankfurt, 1986, pp. 122 y ss.
46. Stephen L. Darwall, «Two Kinds of Respect», p. 254.

que saber cómo se constituye el sistema de referencia evaluativo dentro del cual puede medirse el «valor» de la cualidad característica de una persona.

En esta formulación de un primer resultado provisional ya está involucrado el segundo problema que nos había salido al paso respecto a las propiedades estructurales del reconocimiento jurídico: debe determinarse la cualidad en que los sujetos recíprocamente se respetan, si se reconocen como personas de derecho. Una respuesta a la pregunta así planteada es de tanto mayor peso, porque encierra la clave para un análisis de la función que lleva consigo el reconocimiento de derechos en condiciones postradicionales; tras su desprendimiento de las prescripciones de estatus, el cometido debe ante todo recortarse, no en cuanto a la posesión, sino también respecto de proteger y posibilitar el ejercicio de aquella capacidad universal que caracteriza a los hombres como personas. Pero qué cualidad general debe ser protegida en los sujetos capaces de derecho, se establece por la nueva forma de legitimación a la que está ligado el derecho moderno por su propia estructura: si un ordenamiento jurídico vale como legitimado y, por lo tanto, puede contar con la predisposición individual a seguirlo sólo en la medida en que, en principio, puede reclamar el libre acuerdo de todos los individuos, entonces a estos sujetos de derecho debe subordinárseles la capacidad de decidir racionalmente acerca de cuestiones en su autonomía individual. Sin esa atribución no sería pensable que los sujetos puedan haberse unificado recíprocamente sobre un ordenamiento jurídico. En esa medida, toda comunidad moderna de derecho, puesto que su legitimidad depende de la idea de una coincidencia racional entre los individuos iguales en derecho, se funda en la aceptación de la responsabilidad moral de todos sus miembros.

Pero con tal atribución no se determina ninguna cualidad con unos perfiles tan precisos que pueda establecerse de una vez por todas. Qué puede significar que un sujeto está capacitado para obrar autónomamente a partir de un enfoque racional, sólo se puede contestar con respecto a la determinación de lo que se entiende por un procedimiento de coincidencia racional; pues según cómo se concibe el procedimiento legitimador básico, también cambian las propiedades que se le deben atribuir a una persona, si ella debe poder participar conforme a derecho. El establecimiento de las cualidades que designan al hombre constitutivamente como persona depende, por lo tanto, de asunciones soterradas acerca de qué presupuestos subjetivos capacitan para la participación en

la formación racional de la voluntad. Cuanto más ambiciosamente se piensa tal procedimiento, tanto más englobantes deben ser las cualidades que, tomadas conjuntamente, constituyen la responsabilidad moral. Con ello, la citada conexión conceptual da a conocer que pueden variar las facultades en que los miembros de una sociedad se reconocen cuando unos a otros se respetan como personas de derecho; sólo un vistazo al desarrollo fáctico que el reconocimiento de los derechos subjetivos ha sufrido en las condiciones postradicionales, clarifica la orientación que han seguido esas modificaciones. La ampliación acumulativa de las pretensiones individuales de derecho que se nos presentan en las sociedades modernas puede entenderse como un proceso en el que el perímetro de las cualidades generales de una persona moralmente responsable paulatinamente se ha incrementado, ya que bajo la presión de una lucha por el reconocimiento siempre deben pensarse nuevos presupuestos para la participación en la constitución de una voluntad racional. Con una tesis semejante nos habíamos enfrentado cuando nos encontramos ante la reflexión especulativa de Hegel, según la cual el delincuente fuèrza el ordenamiento civil del derecho a una ampliación acerca de las dimensiones de la igualdad de oportunidades.

En el seno de las ciencias jurídicas se ha hecho evidente que hay que proceder a una distinción de los derechos subjetivos en derechos liberales de libertad, derecho político de participación y derechos sociales al bienestar. Con la primera categoría se designan los derechos negativos que protegen la persona en cuanto a la libertad a su vida y a su propiedad frente a las ilegítimas intervenciones del Estado; con la segunda categoría, los derechos positivos que le asisten en cuanto a la participación en los procesos públicos de formación de la voluntad, y con la tercera exclusivamente aquellos derechos positivos que le permiten participar de modo limpio en la distribución de los bienes fundamentales. La posición para tal tripartición se encuentra ya en Georg Jellinek, quien, en su teoría del estatus ha distinguido, al lado de los simples deberes de obediencia del estatus negativo, el estatus positivo y el activo de una persona de derecho. Hoy ha sido prolongada por Robert Alexy, con el fin de establecer una sistemática fundamentación de los derechos fundamentales del individuo.[47] Pero en el contexto de nuestra argumentación es significativo que esta misma distinción está en la base del céle-

47. Robert Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt, 1986, esp. el cap. 4; para la teoría del estatus de Jellinek, cf. *ibid.*, p. 229.

bre intento de T.H. Marshall de reconstruir la nivelación histórica de las diferencias sociales de clase en tanto que un proceso orientado de ampliación de derechos fundamentales individuales;[48] Talcott Parsons ha recogido este análisis en el marco de su madura teoría de la sociedad, como punto de referencia de una presentación del desarrollo del derecho moderno.[49]

Marshall arranca de la ya perfilada situación de ruptura en que se fija la diferenciación elemental entre concepciones del derecho tradicionales y modernas. Sólo por el desacoplamiento de las pretensiones jurídicas individuales respecto de las prescripciones de estatus social surge el principio de igualdad general que, desde entonces, somete todo ordenamiento de derecho al postulado de no permitir ni privilegio ni excepción. Como esta exigencia se refiere al papel que el singular posee como ciudadano, lleva consigo la idea de igualdad y al mismo tiempo el significado de la calidad de socio plenamente válido en una comunidad política; independientemente de las diferencias en cuanto al poder de disposición económica, a todo miembro de la sociedad le asisten todos los derechos que le procuran una percepción igual de su importancia como ciudadano. El interés de Marshall se dirige a la presión de desarrollo en la que se encuentran los derechos fundamentales individuales una vez que han sido sometidos a tal exigencia de igualdad. La presión, socialmente dirimida, de cumplir su satisfacción jurídica ha permitido la consolidación de las pretensiones subjetivas hasta un grado tal que, al final, tampoco pueden permanecer intangibles las desigualdades prepolíticas ni las económicas.

Marshall fundamenta su tesis, de la que pueden lograrse conclusiones acerca de cómo se ha ensanchado paulatinamente el contenido de reconocimiento del derecho moderno, en la forma de una reconstrucción histórica.[50] En dicho marco consigue aplicar aquella diferencia jurídico-teórica según la cual la multitud de todas las pretensiones jurídico-subjetivas pueden dividirse sistemáticamente en tres clases. Marshall otorga a esta tripartición una orientación histórica cuyo resumen grosero significa que la elaboración de la libertad liberal tuvo lugar en el siglo XVIII, la institución del derecho de participación política en el XIX y la creación de derechos sociales al bienestar finalmente en el XX.

48. Thomas H. Marshall, «Citizenship and Social Class», en *Sociology at the Crossroads*, Londres, 1963, pp. 67 y ss.

49. Talcott Parsons, *Das System moderner Gesellschaften*, Munich, 1982, caps. 2 y 5.

50. Para lo que sigue, cf. Marshall, «Citizenship and Social Class», esp. pp. 73 y ss.

En su sugerente periodización, más tarde afinada, es importante para nuestros fines solamente la prueba de que la intervención de cada nueva clase de derechos fundamentales siempre se ha forzado históricamente con argumentos que se referían implícitamente a la exigencia de una plena calidad de socio dentro de la comunidad política. Así, los derechos políticos de participación surgieron primero sólo como un producto secundario de aquellos derechos de libertad liberales, que ya en el XVIII, en no pequeña medida, se le habían reconocido al menos al sector masculino de la población adulta: al principio, la positiva pretensión a la participación en el proceso de formación de la voluntad política sólo la poseyó el ciudadano jurídicamente libre que podía presentar cierta cantidad de renta o de propiedad. Clase específica de los derechos fundamentales generales sólo lo devinieron los hasta entonces derechos de participación ligados al estatus, cuando con su parcial ensanchamiento y elevación el clima jurídico-político había cambiado de tal manera que no se podía oponer ningún argumento convincente a las exigencias de igualdad. En las primeras décadas se da el momento en que se introduce finalmente la convicción de que a cualquier miembro de una comunidad política debe corresponderle el derecho igual de participar en la formación democrática de la voluntad.

Lo mismo que los derechos políticos de participación, así también surgieron los derechos sociales al bienestar conforme a una ampliación, forzada desde abajo, de la significación que se liga con la idea de «plenitud» de pertenencia como socio dentro de la comunidad política. A la prehistoria de esta categoría de derechos fundamentales pertenece la lucha que se libró en algunos países en el siglo XIX por el derecho a la enseñanza. Su objetivo no era dotar al niño sino a los futuros adultos de la formación cultural que es el presupuesto necesario para el ejercicio de los derechos ciudadanos. A partir de aquí no podía estar lejos la visión de que la participación política sólo es una concesión formal a la gran masa de la población mientras la oportunidad a su percepción activa no se garantice mediante un cierto grado de nivel de vida y seguridad económica. De tales exigencias igualitarias, más tarde en el curso del siglo XX, al menos en los países occidentales, ha tenido lugar un desarrollo del bienestar y ha surgido esa nueva clase de derechos al bienestar, que debe asegurar a todo ciudadano la posibilidad del ejercicio de todas sus restantes pretensiones de derecho.

De este breve resumen del análisis de Marshall no es difícil inferir en qué manera la ampliación sucesiva de los derechos fundamentales

del individuo remitió a aquel principio normativo que, como hilo conductor, se ha concedido en el principio; pues todo enriquecimiento de la competencia jurídica del singular puede entenderse como un paso adelante en el rescate de la representación moral, por la que todos los miembros de la sociedad pueden haber asentido, desde una concepción racional, al ordenamiento del derecho vigente si se debe esperar de ellos una individual predisposición a obedecerle. La institucionalización de los derechos burgueses de libertad ha abierto un incesante proceso de innovación que debe producir al menos dos nuevas clases de derechos individuales, porque en la posterioridad histórica siempre se ha mostrado bajo la presión de los grupos postergados que, para la participación legítimamente igualitaria en un acuerdo racional futuro, a los participantes todavía no se les habían dado todos los presupuestos adecuados: para poder actuar como una persona moralmente responsable, el singular necesita no sólo la protección jurídica frente a las intervenciones en su esfera de libertad, sino también la oportunidad jurídicamente asegurada de su participación en la formación pública de la voluntad, pero sólo puede hacer uso de ella si se le concede en cierta medida socialmente un nivel de vida. Por eso en los últimos siglos, con las garantías que recibió el estatus jurídico del ciudadano singular, debe igualmente ampliarse el conjunto de todas las facultades que caracterizan al hombre constitutivamente en tanto que persona: a las cualidades que a un sujeto lo ponen en condiciones de obrar racionalmente, se ha añadido entre tanto un mínimo de formación cultural y de seguridad económica. Reconocerse recíprocamente como personas de derecho, hoy significa más de lo que podía significar al principio del desarrollo moderno del derecho: no sólo la capacidad abstracta de poder orientarse respecto de normas morales, sino también la capacidad concreta de merecer la medida necesaria en nivel social de vida por la que un sujeto es entretanto reconocido cuando encuentra reconocimiento jurídico.

Como ha mostrado el esbozo histórico de Marshall, esta ampliación de los derechos fundamentales del individuo, dirimida socialmente, es sólo un aspecto de un proceso que, en su globalidad, se ha cumplido en la forma de una delimitación de dos caminos de desarrollo que deben diferenciarse. El principio igualitario introducido en el derecho moderno tiene como consecuencia que el estatus de una persona de derecho no sólo se ha ampliado paulatinamente en el aspecto material, porque ha sido acumulativamente dotado de nuevas competencias, sino que también podía ser ampliado en el aspecto social, porque podía ser transferi-

do a un número creciente de miembros de la sociedad. Marshall puede por ello sintetizar el resultado de su ojeada histórica en la tesis: «The urge forward along the path this plotted is an urge towards a fuller measure of equality, an enrichment of the stuff of wich the status is made and an increase in the number of those on whom the status is bestowed».[51] En el primer caso, como hemos visto, el derecho gana en contenidos materiales por los que, de modo creciente, las diferencias en las oportunidades individuales de realización de las libertades sociales garantizadas son objeto de consideración; en el segundo caso, por el contrario, la relación de derecho se universaliza de tal modo que a un círculo de grupos sociales hasta ahora excluidos o desfavorecidos se les reconocen iguales derechos que a los demás miembros de la sociedad. Porque las modernas relaciones de derecho contienen estructuralmente las dos posibilidades de desarrollo, tanto Hegel como Mead están convencidos de la prosecución de la «lucha por el reconocimiento» dentro de la esfera del derecho. Los debates prácticos, que se derivan del previo reconocimiento o menosprecio, presentan por consiguiente conflictos por la ampliación tanto del contenido material como también del alcance social del estatus de una persona de derecho.[52]

Para preparar una respuesta a la pregunda acerca de cómo está constituida la experiencia de menosprecio que subyace en estos conflictos sociales, es precisa una corta elucidación del tipo de autorrelación positiva que se posibilita por el reconocimiento jurídico. Con Mead está al alcance de la mano, en tanto que fenómeno psíquico de acompañamiento del reconocimiento social de derechos, el añadido de una elevación de la facultad de referirse a sí mismo como persona moralmente responsable. Como en el caso del amor, el niño, por la experiencia prolongada de la dedicación maternal, conquista la confianza de dar a conocer sin trabas sus necesidades, igual que el sujeto adulto, por la experiencia del reconocimiento jurídico, conquista la posibilidad de concebir su obrar como una exteriorización, respetada por todos, de la propia autonomía. Que el respeto de sí para las relaciones de derecho es lo que era la confianza en sí para las del amor, ya se esclarece por la consecuencia con que los derechos pueden concebirse como signos anónimos de un respeto social, lo mismo que el amor puede entenderse en tanto que expresión afectiva de una dedicación preservada incluso en la distancia;

51. *Ibid.*, p. 87.
52. Cf. más arriba, pp. 80-81.

mientras ésta en todo ser humano constituye el fundamento psíquico para poder confiar los propios impulsos de la necesidad, aquélla permite que se engendre en él la conciencia de poder respetarse a sí mismo, ya que merece el respeto de todos los demás. Sólo por el desarrollo de derechos generales fundamentales, tal forma de respeto de sí puede adoptar el carácter que se le atribuye cuando se habla de la responsabilidad moral como núcleo digno de respeto de una persona; porque sólo en condiciones en que los derechos individuales se reconocen, no según la disparidad de pertenencia a grupos sociales, sino en principio a todos los hombres en tanto que seres libres, la persona singular puede ver en ellos el punto de apoyo objetivo de que a ella se le reconoce la capacidad de formación de juicios autónomos. La experiencia conceptual que ha desarrollado Joel Feinberg para demostrar el valor moral del reconocimiento de derechos está recortada sobre una relación de derecho de este tipo; sus consideraciones son apropiadas para mostrar, si no la conexión empírica, sí la conexión conceptual en que se encuentran el reconocimiento jurídico y la conquista del respeto de sí.[53]

Feinberg esboza la situación ficticia de una sociedad en que rige un alto grado de beneficencia social y de respeto recíproco, aunque la institución de derechos garantizados es completamente desconocida. Para no facilitarse la tarea, amplía este modelo que incluye tanto una conciencia de obligaciones morales como un sistema de derechos objetivos en su consorcio social, llamado «Nowheresville». Feinberg, en una comunidad así construida, puede fundadamente aceptar que garantizaría el bienestar de sus ciudadanos en un grado al menos tan elevado como hoy es el caso en sociedades dotadas de derechos fundamentales. Todo lo que aquí se dispone en favor de la asistencia y del respeto allí es preservado por las inclinaciones altruistas y por un sentimiento de obligaciones unilaterales. Que a sociedades del tipo «Nowheresville» les falta algo determinante, con lo que nosotros contamos sobre la base de nuestras instituciones morales en general, es ciertamente el punto que interesa a Feinberg en su experimento conceptual. Por el análisis de lo que, en medio de toda su riqueza, le falta a esa comunidad ficticia en cuanto a prácticas morales, quiere establecer el valor que tienen los derechos individuales para el singular. La clave para la solución del problema que se autoplantea se la ofrece la significación que debe atribuirse a la expre-

53. Joel Feinberg, «The Nature and Value of Rights», en *Rights, Justice, and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, N.J., 1980, pp. 143 y ss.

sión «derechos», tan pronto como se emplea en el sentido de posesión de derechos fundamentales generales. Si tenemos en cuenta que tener derechos en tales circunstancias no significa sino poder elevar pretensiones, cuyo cumplimiento vale como legítimo, entonces es clara la carencia por la que «Nowheresville» se caracteriza. Vivir sin derechos individuales significa, para el miembro de la sociedad, no tener ninguna oportunidad para la formación de su propia autoestima: «Having rights enables us to "stand up like men", to look others in the eye, and to feel in some fundamental way the equal of anyone. To think of oneself as the holder of rights is not be unduly but properly proud, to have that minimal self-respect that is necessary to be worthy of the love and esteem of others. Indeed, respect for persons ... may simply be respect for their rights, so that there cannot be the other one without the other; and what is called "human dignity", may simply be the recognizable capacity to assert claims».[54]

Aunque este pensamiento no carece de oscuridades y contradicciones,[55] se puede tomar de él un argumento que ya constituye un mejor fundamento de la suposición expuesta por Mead: como tener derechos significa poder establecer pretensiones socialmente aceptadas, esto dota al sujeto singular de la oportunidad de una actividad legítima, en conexión con la cual él puede adquirir conciencia de que goza del respeto de los demás. El carácter público de los derechos es aquello por lo que ellos autorizan a su portador a una acción perceptible por sus compañeros de interacción, lo que les concede la fuerza de posibilitar la formación del autorrespeto; pues con la actividad facultativa de la reclamación de derechos al singular se le da un medio simbólico de expresión cuya efectividad social siempre le puede demostrar que encuentra reconocimiento general en tanto que persona moralmente responsable. Si referimos, en la conexión descrita, las reflexiones desarrolladas hasta el momento podemos concluir que un sujeto en la experiencia del reconocimiento jurídico puede pensarse como una persona que comparte con todos los miembros de la comunidad las facultades que le hacen capaz de participar en la formación discursiva de la voluntad; y la posibilidad de referirse a sí mismo positivamente en tal forma es lo que llamamos autorrespeto.

Pero con esta conclusión sólo se afirma un estado de cosas conceptual al que todavía le faltan justificaciones empíricas. La demostración

54. *Ibid.*, p. 151.
55. Cf. para esto Andreas Wildt, «Recht und Selbstachtung», pp. 148 y ss.

en la realidad fenoménica en el caso del autorrespeto es por eso difícil, porque sólo deviene una magnitud perceptible en forma negativa, es decir, si los sujetos padecen su carencia de modo visible. De la existencia fáctica del autorrespeto sólo podemos sacar conclusiones de modo indirecto estableciendo comparaciones empíricas con grupos de personas, de cuyo comportamiento conjunto pueden lograrse conclusiones sobre las formas simbólicas de representación de la experiencia de menosprecio. Una salida de la dificultad indicada la proporcionan los pocos casos en los que los grupos concernidos han deliberado públicamente sobre la retirada de los derechos fundamentales desde el punto de vista de que, con la privación del reconocimiento, también se pierde la oportunidad del autorrespeto individual. En tales situaciones históricamente excepcionales, como representaron las discusiones de los años cincuenta y sesenta acerca de los derechos civiles de los negros en Estados Unidos, accede a la superficie de los hechos de lenguaje la significación psíquica que el reconocimiento jurídico tiene para el autorrespeto de los colectivos excluidos; en las publicaciones acerca del problema siempre se habla de que tolerar una inferioridad jurídica debe llevar a un sentimiento paralizante de vergüenza social del que sólo la protesta activa y la resistencia pueden liberar.[56]

3. Tanto Hegel como Mead han diferenciado, respecto del amor y de la relación jurídica, una más amplia forma de reconocimiento, de la que se eligen descripciones ocasionalmente distintas, pero en cuya determinación de función siempre han coincidido: para poder conseguir una ininterrumpida autorrelación, los sujetos humanos necesitan, más allá de la experiencia de la dedicación afectiva y del reconocimiento jurídico, una valoración social que les permite referirse positivamente a sus cualidades y facultades concretas. En los escritos de Jena Hegel había hallado para denominar tal relación de reconocimiento de recíproca valoración, el concepto de «eticidad»; en Mead, por el contrario, para esta forma de reconocimiento no se había encontrado un concepto puramente formal, sino el modelo institucionalmente concretizado de la división cooperativa del trabajo. De la comparación de las dos caracteri-

56. Cf. la visión de conjunto: Bernard P. Boxbill, «Self-Respect and Protest», *Philosophy and Public Affairs*, 6 (1976-1977), pp. 58 y ss.; el autor se apoya en documentos reunidos en una compilación publicada en 1966: Howard Brotz, ed., *Negro Social and Political Thought*, Nueva York, 1966.

zaciones se podía sacar la conclusión que de tal modelo de reconocimiento sólo puede concebirse adecuadamente si como presupuesto se piensa la existencia de un horizonte de valores intersubjetivamente compartido; porque el Ego y el Alter sólo pueden recíprocamente valorarse como personas individualizadas bajo la condición de que ellos compartan la orientación a valores y objetivos que, recíprocamente, les señalen la significación o la contribución de sus cualidades personales para la vida de los otros. Una primera indicación de que en este resultado de nuestra interpretación no se trata ni de Hegel ni de Mead, porque falta cualquier fundamento empírico para ello, ya había resultado del análisis de modernas relaciones de derecho pues había habido que reconstruir su principio universalista, porque se había conceptualizado como resultado de una desconexión del reconocimiento jurídico respecto de aquellas formas de respeto social, en las que, conforme a valores definidos, encuentran reconocimiento de sus cualidades concretas. En tal modelo, históricamente cambiante, de las valoraciones sociales deben suponerse las formas primitivas de lo que Hegel y Mead tienen en mente cuando, independientemente el uno del otro, han introducido una tercera relación de reconocimiento recíproco, cuyas propiedades pueden determinarse en el sentido de una fenomenología empíricamente controlada, si nosotros recogemos el hilo de nuestro análisis de nuevo allí donde lo hemos dejado, en la comparación entre reconocimiento jurídico y valoración social. Además se mostrará que Hegel con su concepto de «eticidad» y Mead con su idea de una división democrática del trabajo sólo han intentado caracterizar un tipo normativamente ambicioso de aquella comunidad valorativa en cuyo marco debe inscribirse necesariamente cualquier forma de reconocimiento valorativo.

A diferencia del reconocimiento jurídico en su forma moderna, como hemos visto, la valoración social vale para las particulares cualidades por las que los hombres se caracterizan en sus diferencias personales: mientras que el derecho moderno presenta un medio de reconocimiento que expresa la propiedad general de los sujetos en forma diferenciada, esa segunda forma de reconocimiento requiere un médium social que puede expresar la diferencia de cualidad entre los sujetos humanos en una forma intersubjetivamente coaccionante. Esta tarea de mediación efectúa en el plano social un marco de orientación simbólicamente articulado y siempre abierto y poroso, en el que se formulan los objetivos y valores éticos, cuyo conjunto constituye la evidencia cultural de una sociedad. En tanto que sistema de referencia para la valora-

ción de determinadas cualidades de la personalidad puede servir tal marco de orientación, porque su valor social determinado se mide por el grado en que aquéllas están en condiciones de contribuir a la realización de los objetivos sociales.[57] El autoentendimiento cultural de una sociedad proporciona los criterios según los que se orienta la valoración social de las personas, porque sus capacidades y actuaciones pueden ser intersubjetivamente estimadas en la medida cooperan en la realización de valores socialmente definidos. En ese sentido, esta forma de reconocimiento recíproco está ligada al presupuesto de una vida social cohesionada, cuyos miembros constituyen una comunidad valorativa por la orientación a objetivos comunes. Pero si la valoración social está determinada en cada caso por los objetivos éticos que predominan en una sociedad, las formas que puede adoptar son una magnitud históricamente variable tanto como las del reconocimiento jurídico. Su alcance social y la medida de su simetría dependen tanto del grado de pluralidad del horizonte de valor socialmente definido como del carácter del ideal de persona caracterizado en ese horizonte. Cuanto más se abren los objetivos éticos a diferentes valores y cuanto más cede su ordenamiento jerárquico a una concurrencia horizontal, tanto más potentemente adoptará la valoración social un rasgo individualizante y tanto más podrá crear relaciones simétricas. Por ello se insinúa comprobar las propiedades de esta forma específica de reconocimiento igualmente en el cambio histórico de estructura que han experimentado en la transición a las sociedades modernas; como la relación de derecho, también la valoración social ha podido adoptar la configuración que hoy se nos ha confiado sólo una vez que se desarrolló a partir del marco condicionante de las sociedades articuladas en estamentos. El cambio de estructura que se puso en marcha está marcado histórico-conceptualmente por la transformación de los conceptos de honor en categorías de «consideración» social o de «prestigio».

Mientras que los objetivos éticos de la sociedad todavía se conciben sustancialmente y se articulan jerárquicamente en sus correspondientes representaciones de valor, de modo que puede establecerse una escala de formas de comportamiento más o menos valiosas, la consideración de una persona se mide por conceptos de honor social: la eticidad convencional de tales comunidades permite estratificar verticalmente los cam-

57. En lo que sigue me apoyo ante todo en Heinz Kluth, *Sozialprestige und sozialer Status*, Stuttgart, 1957; Wilhelm Korff, *Ehre, Prestige, Gewissen*, Colonia, 1966.

pos de las tareas sociales según su supuesta contribución a la realización de los valores centrales de tal manera que se les pueden coordinar tipos específicos de conducta de vida cuya observación hace que el singular consiga el honor que corresponde a su estamento. En ese sentido, en las sociedades articuladas estamentalmente por honor se designa el grado de consideración social que una persona puede ganar si habitualmente cumple las expectativas colectivas en cuanto al comportamiento, que están «éticamente» ligadas con su estatus social: «Desde el punto de vista del contenido —indica Max Weber—, el honor estamental encuentra normalmente su expresión en la exigencia de una específicamente tipificada conducta de vida de cualquiera que pretende pertenecer a ese círculo».[58] Las cualidades personales a que, bajo ese presupuesto, se orienta la valoración social de una persona no son las de un sujeto individualizado histórico-vitalmente, sino las de un estatus culturalmente tipificado; es su valor que, por su parte, resulta de su contribución colectiva a la realización de los objetivos sociales, según el que también se mide el valor social de cada uno de sus miembros. Por ello, comportamiento «honorable» es la operación suplementaria que cada singular debe aportar para ganar la medida de la consideración social que se le atribuye a su estamento en tanto que colectivo sobre la base de un orden de valores culturalmente previo.[59]

Si la valoración social se encuentra organizada según este modelo estamental, las formas de reconocimiento ligadas a él adoptan hacia dentro el carácter de relaciones simétricas y hacia fuera, el de relaciones asimétricas entre los miembros estamentales culturalmente tipificados. Dentro de los grupos de estatus los sujetos pueden valorarse recíprocamente como personas que, sobre la base de la posición social, comparten cualidades y capacidades, a las que en la escala social de valores se les atribuye una determinada consideración. Entre los grupos de estatus existen relaciones de valoración jerárquicamente escalonadas que per-

58. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tubinga, 1976, p. 535 (hay trad. cast.: *Ensayos sobre sociología de la religión*,Taurus, Madrid, 1984).

59. Cf. Julian Pitt-Rivers, «Honor», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sill, ed., Macmillan Company and Free Press, vol. 6, pp. 503 y ss.; ejemplos empíricos de sociedades tradicionalmente constituidas, se encuentran en J.G. Perisiany, ed., *Honour and Shame. The Values of Mediterranean Society*, Londres, 1966; para la ilustración histórica de la cuestión, cf. Richard van Dülmen, ed., *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt, 1988.

miten a los miembros de la sociedad determinar de antemano en cada sujeto ajeno al estamento las cualidades y capacidades que, en una medida culturalmente predeterminada, contribuyen a la realización de valores colectivamente compartidos. Naturalmente, este orden de reconocimiento relativamente estable tampoco excluye la posibilidad que los grupos sociales abran el camino desviado de una «counterculture of compensatory respect»,[60] para corregir una valoración percibida como injustificada de los valores de sus cualidades colectivas por medio de estilizaciones demostrativas. Igualmente típico para las sociedades estamentales puede considerarse la tendencia observada por Max Weber de que los grupos sociales intenten excluir sus propias características de estamento frente a los que no le pertenecen para monopolizar duraderamente las oportunidades de un prestigio social más alto.[61] Pero todas estas dimensiones de una lucha cotidiana por el honor permanecen, en el espacio de un orden de reconocimiento estamental, ligadas mientras no pongan en tela de juicio esa jerarquía de valores sustancial de que está impregnada la evidencia cultural de las sociedades tradicionales.

Tal proceso de desvalorización de la eticidad tradicional interviene en el momento en que el acervo del pensamiento de la filosofía y de la teoría del Estado posconvencionales ha ganado influjo cultural, ya que el estatus de las convicciones valorativas tampoco puede permanecer inalterado. Con la transición a la modernidad, no sólo se libera la relación de reconocimiento de derecho del orden jerárquico de las valoraciones sociales, como ya hemos visto; éste más bien se somete a un proceso tenaz y conflictivo de cambio de estructura, porque en el curso de las innovaciones culturales también cambian las condiciones del valor de los objetivos éticos de una sociedad. Si el orden social de los valores hasta ahora podía servir como un punto de referencia evaluativo, de cuya mano podían determinarse de manera relativamente objetiva los modelos específicos estamentales del comportamiento honorable, eso depende ante todo del tipo de su efectividad cognitiva: además, debe su validez social a la fuerza de tradiciones religiosas o metafísicas y, por ello, era una magnitud de referencia metasocial, enraizada en evidencias culturales. Pero tan pronto como este umbral de conocimiento devino

60. Para este concepto cf. Richard Sennett y Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge, 1972.

61. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, pp. 23 y ss., 534 y ss.

ampliamente eficaz, por lo tanto, tan pronto como las obligaciones éticas fueron vistas en transparencia como resultado de procesos de decisión intramundanos, se debió cambiar igualmente, como presupuesto de valor del derecho, también la evidencia cotidiana del carácter del orden de valores sociales. Al anular la base transcendente de su evidencia, ya no pudo considerarse como un sistema de referencia objetivo, en el que las suposiciones de un comportamiento específicamente estamental pudiese dar información indiscutible acerca de la medida del honor social. Con el fundamento metafísico de valoración, el mundo social de los valores pierde tanto su carácter de objetividad como la capacidad de establecer de una vez para siempre una escala de prestigio social que conforme el comportamiento. Por eso, la lucha que la burguesía, en los umbrales de la modernidad, comenzó a librar contra las representaciones feudales de los nobles, no fue sólo el intento colectivo de introducir nuevos principios, sino también la iniciación de un debate en torno al estatus de tales principios de valor en general; por vez primera está a mano si la consideración social de una persona debe medirse respecto al valor predeterminado de cualidades que, tipificando, son atribuidas a los grupos. En adelante sólo el sujeto como una magnitud histórico-vital individualizada entra en el campo de la valoración social.

Una parte considerable de lo que hasta ahora se le aseguraba al singular mediante los estratificados principios estamentales del honor, pasa en el curso de la ruptura descrita a las relaciones de derecho nuevamente conformadas, donde logra por el concepto de «dignidad humana» validez universal:[62] en el catálogo de los modernos derechos fundamentales, a todos los hombres se les garantiza la protección de su consideración social, aunque hasta hoy ha seguido en la oscuridad qué consecuencias prácticas deben conexionarse con ello. Pero la relación de derecho ya no puede acoger en sí todas las dimensiones de la valoración social, porque ésta, según su plena función, sólo puede valer para tales capacidades y cualidades en que los miembros de la sociedad se distinguen unos de otros. Una persona sólo puede percibirse como «valiosa», si se sabe reconocida en operaciones que precisamente no comparte indiferentemente con los otros. Si hasta ahora tales diferencias de cualidad estaban determinadas de modo colectivista, para establecer en la pertenencia estamental del singular la medida de su honor social, con

62. Cf. Peter Berger, B. Berger y H. Kellner, *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt, 1987, pp. 75 y ss. (supl.: «Über den Begriff der Ehre und seinen Niedergang»).

la disolución general de la jerarquía tradicional de valores, esa posibilidad se desarrolla. La lucha de la burguesía contra las coerciones de comportamiento específicas de los estamentos, que impuso el viejo orden de reconocimiento, conduce a una individualización en la representación acerca de quién contribuye a la realización de los objetivos sociales; porque ya no se puede establecer de antemano, qué formas de conducta en la vida valen en tanto que éticas; ya no son las cualidades colectivas, sino las capacidades histórico-vitalmente desarrolladas del singular, las que comienzan a orientar la valoración social. Con la individualización de las operaciones las representaciones sociales de valor se abren a modos diferenciados de autorrealización personal. En lo sucesivo es un determinado pluralismo valorativo específico de clase y de sexo, el que constituye el marco cultural de orientación, y en el que se determina la medida de la operación del singular y con ello su valor social. En esta conexión histórica tiene lugar el proceso en el que, en general, el concepto de honor social se disuelve en el de prestigio social.[63]

Un aspecto de este proceso de cambio histórico-conceptual consiste en que la categoría del «honor» hasta ahora se ligaba a las formas estamentales de conducta de vida, en las que el espacio de aplicación de la esfera privada comienza a naufragar; en el futuro, designa la medida subjetivamente determinable para el aspecto, incondicionalmente digno de ser defendido, de la propia comprensión de sí. En el lugar que anteriormente había ocupado en el espacio social el concepto del honor, ahora penetran paulatinamente categorías de consideración o de prestigio, por las que debe entenderse qué medida en la valoración social goza el singular por sus operaciones individuales y por sus capacidades. El nuevo modelo de organización que adopta esta forma de reconocimiento ahora puede ciertamente referirse sólo a esa capa reducida del valor de una persona que han dejado libre los dos procesos: por un lado, el de universalización del «honor» en «dignidad»; por otro, el de privatización del «honor» en «integridad» definida subjetivamente. Con la valoración social ya no se vincula ningún tipo de privilegio ni ella misma en adelante incluye constitutivamente la denominación de cualidades de la

63. Para el proceso de individualización de la valoración social, cf. Hans Speier, «Honor and Social Structure», en *Social Order and the Risks of War*, Nueva York, 1972, pp. 36 y ss.; fundamental para la tesis histórica de una individualización general del «honor», Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in America*, Zurich, 1985, segunda parte, III, cap. 18, pp. 338 y ss. (hay trad. cast.: *La democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1980).

onalidad moral.[64] Por «prestigio» o «consideración» sólo se nombra modo de reconocimiento social que merece el singular por la forma autorrealización, porque con ella contribuye en una determinada medida a la conversión práctica de los objetivos abstractamente definidos de la sociedad. En el nuevo orden de reconocimiento individualizado, todo depende por eso de cómo se determina el horizonte general de valoración, que debe permanecer abierto a los diferentes tipos de autorrealización, pero que, por otro lado, debe poder servir como sistema englobante de valoración.

Con esa posición divergente de tareas en la forma moderna de organización de la valoración social, se introduce una tensión por la que a la larga se ve sometida a un conflicto cultural; pues como quiera que se determinen los objetivos sociales, o compendiados en una idea aparentemente neutra de «operación» o en tanto que horizonte abierto de valores plurales, siempre se necesita una praxis interpretativa secundaria antes de que pueda entrar en vigencia dentro del mundo de la vida social como criterio de valoración. Las ideas directrices, que se han convertido en ideas abstractas, ya no proporcionan un sistema de referencia válido en general en el que pueda medirse el valor social de determinadas cualidades y capacidades, ya que siempre deben concretarse por interpretaciones culturales adicionales para encontrar aplicación en esta esfera del reconocimiento. Con ello se calcula el valor que se les reconoce a las diversas formas de autorrealización, pero también la manera según la que se definen las correspondientes cualidades y capacidades, fundamentalmente en interpretaciones, históricamente predominantes por el establecimiento de objetivos sociales. Porque, por contra, el contenido de tales interpretaciones depende, por su parte, de qué grupos sociales consiguen exponer públicamente en tanto que valiosas sus propias operaciones y sus formas de vida, esa praxis interpretativa secundaria no puede entenderse más que como un conflicto cultural duradero; las relaciones de las valoraciones sociales, en las sociedades modernas, están sometidas a una lucha permanente, en la que los diferentes grupos, con los medios simbólicos de la fuerza, intentan alzar a objetivos generales el valor de las capacidades ligadas a su modo de vida.[65] Es verdad

64. Cf. Wilhelm Korff, *Ehre, Prestige, Gewissen*, cap. 3, pp. 111 y ss.

65. La teoría de Pierre Bourdieu, si se emplaza exactamente en sus pretensiones, viene como recortada para el análisis de este proceso. En una orientación conjunta de Marx, Max Weber y Durkheim, intenta investigar la lucha simbólica por la que grupos

que no es sólo la fuerza de disposición específica de los grupos sobre los medios simbólicos de violencia, sino también el clima difícilmente influenciable de atenciones públicas, lo que decide acerca del desenlace sólo transitoriamente estabilizado de tales luchas. Cuanto más fuertemente consiguen los movimientos sociales llamar la atención de la opinión pública sobre la significación desdeñada de las cualidades y capacidades colectivamente representadas por ellos, tanto más pronto existe para ellos la oportunidad de elevar el valor social o la consideración de sus miembros en el seno de la sociedad. Como además, las relaciones de la valoración social, como ya vio Georg Simmel, se acoplan con el modelo de distribución de las rentas en dinero de manera indirecta, los debates económicos también pertenecen constitutivamente a esta forma de lucha por el reconocimiento.

La valoración social adopta un modelo que, con las formas de reconocimiento que se le ligan, otorga el carácter de relaciones asimétricas entre los sujetos histórico-vitalmente individualizados. Las interpretaciones culturales de los abstractos objetivos sociales, que se deben concretizar en cada caso en el mundo de la vida, son ampliamente determinadas por los intereses que los grupos sociales tienen en la valoración de las capacidades y cualidades que ellos representan; pero dentro de las escalas de valor que han llegado a establecerse conflictivamente, la consideración social de los sujetos se mide en las operaciones individuales que aportan en el marco de sus formas particulares de autorrealización social. A tal modelo de organización de la valoración social se refieren las propuestas normativas que Hegel con su concepto de eticidad y Mead con su idea de una división democrática del trabajo han presentado, independientemente el uno del otro; pues ambos enfocan en sus modelos resolutivos una escala de valores en la que los objetivos sociales han experimentado una exposición tan rica y compleja que cada singular conserva la oportunidad de lograr la consideración social. Ya se han indicado los callejones sin salida teóricos en que Hegel y Mead, ocasio-

---

sociales diferentes intentan modificar el sentido del sistema de clasificación referente a valores de una sociedad, para levantar su prestigio y con ello su posición de fuerza (cf. entre otros, Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt, 1982). Bourdieu por lo general propende a fundir la lógica normativa de esta lucha simbólica en una valoración social porque en sus análisis subyace una teoría de la acción económica; cf. Axel Honneth, «Die zerrissene Welt der symbolischen Formen. Zum kultursoziologischen Werk Pierre Bourdieus», en *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt, 1990, pp. 156 y ss.

nalmente, han incurrido en el curso de la elaboración de su común núcleo de pensamiento, por eso aquí sólo debe responderse por qué, como concepto director para los dos modelos de solución, se recomienda la categoría de «solidaridad». El esclarecimiento de esta cuestión sólo es posible si previamente, con brevedad, se expone el tipo de autocomprensión individual que va junto con la experiencia de la valoración social.

Mientras la forma de reconocimiento de la valoración está estamentalmente organizada, la correspondiente experiencia de distinción social sólo puede referirse a la identidad colectiva del propio grupo; las operaciones por las que el singular puede verse reconocido están tan poco diferenciadas de las cualidades típicamente colectivas de su estamento que, no como sujeto individual, sino sólo el grupo en su conjunto puede sentirse destinatario de la valoración. La autorreferencia práctica a la que con tal experiencia de reconocimiento pueden llegar los individuos es el sentimiento de orgullo de grupo o de honor colectivo; el individuo se sabe en ello miembro de un grupo social, capaz de llevar a cabo operaciones conjuntas, cuyo valor para la sociedad es reconocido por todos los demás. En la relación interna de tales grupos las formas de interacción, en el caso normal, porque cada cual se sabe valorado por los otros en la misma medida, adoptan el carácter de relaciones solidarias; pues por «solidaridad», en una primera anticipación, puede entenderse un tipo de relación de interacción en el que los sujetos recíprocamente participan en sus vidas diferenciables, porque se valoran entre sí en forma simétrica.[66] Esta proposición aclara también que el concepto de «solidaridad» hasta ahora preferentemente se aplica a relaciones de grupos, que surgen en la experiencia de resistencia a la opresión política. Aquí está el consenso dominante en el objetivo práctico, que súbitamente engendra un horizonte de valor intersubjetivo en el que cada uno aprende a reconocer la significación de las capacidades y cualidades del otro.[67] El hecho de que con frecuencia la guerra representa un acontecimiento colectivo, que puede erigir relaciones espontáneas de participación solidaria, por encima de las fronteras sociales, puede esclarecerse por el mecanismo de valoraciones simétricas. De nuevo aquí se constituye en la

66. Así también el concepto de Julian Pitt-Rivers, «Honor», p. 507: «The reciprocal demonstrations of favor, which might be called mutual honoring, establish relationships of solidarity».

67. La célebre fórmula de Sartre del grupo fundido está recortada sobre este hecho, cf. Jean-Paul Sartre, *Kritik der dialektischen Vernunft*, vol. I, Reinbeck, 1967, pp. 369 y ss.

experiencia compartida de cargas e impedimentos más difíciles una nueva articulación de valor, que recíprocamente les permite a los sujetos valorar al otro para operaciones y capacidades que previamente habían carecido de significación social. A la inversa aquí, en la experiencia compartida de cargas y obstáculos más pesados, surge una nueva articulación de valores que recíprocamente les permite a los sujetos valorar a los otros como capaces de operaciones y facultades que previamente carecían de significación social.

Pero hasta ahora sólo se ha esclarecido ese tipo de autorreferencia a que la valoración social permite que lleguen los individuos, mientras ésa se organiza según el modelo estamental. Con la descrita individualización de esta forma de reconocimiento, cambia también la relación práctica en que los sujetos entran consigo mismos; el singular ahora debe imputar el respeto de que goza por sus operaciones según estándares socioculturales, no al todo colectivo, sino referirlo positivamente a sí mismo. Por eso en las condiciones modificadas, la experiencia de la valoración social va unida a una seguridad sentida de poder realizar operaciones o de poseer capacidades que son reconocidas por los demás miembros de la sociedad como «valiosas». Tal tipo de autorrelación práctica, para la que normalmente existe la expresión de «sentimiento del propio valor», podemos denominarla, paralelamente, con los conceptos de «autoconfianza» o de «autorrespeto», «autoestima».[68] En esa medida, cada miembro de la sociedad se desplaza a valorarse de este modo a sí mismo, por lo que puede hablarse de una situación postradicional de solidaridad social (véase el esquema de la p. 159).

En las condiciones de la sociedad moderna, la solidaridad está por ello ligada al presupuesto de relaciones sociales de valoración simétrica entre sujetos individualizados (y autónomos); en este sentido, valorarse simétricamente significa considerarse recíprocamente a la luz de los valores que hacen aparecer las capacidades y cualidades de cualquier otro como significativas para la praxis común. Las relaciones de ese tipo deben llamarse «solidarias» porque no sólo despiertan tolerancia pasiva, sino participación activa en la particularidad individual de las otras personas; pues sólo en la medida en que yo activamente me preocupo de que el otro pueda desarrollar cualidades que me son extrañas, pueden

68. A este respecto cf., con la precaución ya indicada, la investigación de Nathaniel Branden, *The Psychology of Self-Esteem*. En este contexto también: Helen M. Lynd, *On Shame and the Search for Identity*, Nueva York, 1958.

Estructura de las relaciones de reconocimiento social

Modos de reconocimiento	Dedicación emocional	Atención cognitiva	Valoración social
Dimensión de personalidad	Naturaleza de la necesidad y del afecto	Responsabilidad moral	Cualidades y capacidades
Formas de reconocimiento	Relaciones primarias (amor y amistad)	Relaciones de derecho (derechos)	Comunidad de valor (solidaridad)
Potencial de desarrollo		Generalización, materialización	Individualización, igualación
Autorrelación práctica	Autoconfianza	Autorrespeto	Autoestima
Formas de menosprecio	Maltrato y violación, integridad física	Desposesión de derechos y exclusión; integridad social	Indignidad e injuria, «honor», dignidad

realizarse los objetivos que nos son comunes. Que «simétrico» aquí no puede significar valorarse recíprocamente en igual medida, se desprende de la apertura principal de interpretación de todo horizonte social de valores; en último término, ningún objetivo colectivo es representable como tan fijo cuantitativamente que establezca una comparación exacta entre el valor de la contribución del singular; «simétrico» debe más bien significar que todo sujeto, sin escalonamientos, tiene la oportunidad de sentirse en sus propias operaciones y capacidades como valioso para la sociedad. Por ello las relaciones sociales, tal como las hemos englobado en el concepto de solidaridad, pueden solamente abrir el horizonte en que la concurrencia individual acerca de la valoración social adopta una forma libre de dolor, no perturbada por la experiencia del menosprecio.

6. IDENTIDAD PERSONAL Y MENOSPRECIO: VIOLACIÓN, DESPOSESIÓN Y DESHONRA

En el lenguaje cotidiano todavía subyace como un saber evidente que la integridad del hombre se debe fundamentalmente a modelos de aquiescencia o de reconocimiento tales como los que hemos intentado distinguir hasta aquí. En efecto, en la autodescripción de quienes se ven tratados con falsedad por los otros desempeñan hasta hoy un papel predominante categorías morales como «ofensa» o «humillación», que se refieren a formas de menosprecio o de denegación del reconocimiento. Con conceptos negativos de esta índole se denomina un comportamiento que no sólo representa una injusticia porque perjudica a los sujetos en su libertad de acción o les causa daño; más bien se designa el aspecto de un comportamiento, por el que las personas son lesionadas en el entendimiento positivo de sí mismas que deben ganar intersubjetivamente. Sin una orientación implícita a pretensiones que un sujeto presenta a la reacción recognoscente de su semejante, esos conceptos de «menosprecio» o de «injusticia» no pueden emplearse con pleno sentido. Por ello, nuestro uso lingüístico cotidiano contiene indicaciones empíricas a la conexión indisoluble que existe entre la intangibilidad y la integridad de un ser humano y la aquiescencia de los demás. La delimitación interna, esclarecida por Hegel y Mead, de individualización y reconocimiento, de la que se deriva esa específica intangibilidad del ser humano, se designa con el concepto de «menosprecio». Como la imagen normativa de sí de cualquier hombre, de su «mí», como había dicho Mead, está destinada a la posibilidad de una permanente referencia a su confirmación en otro, con la experiencia del «menosprecio» aparece el peligro de una lesión, que puede sacudir la identidad de la persona en su totalidad.[1]

1. En cuanto al peligro de desplome de la identidad personal, cf. el compendio de Glyris M. Breakwell, ed., *Threatened Identities*, Nueva York, 1983.

Es ciertamente claro que todo lo que, en el uso cotidiano de la palabra, se designa como «menosprecio» o «injuria» puede englobar diferentes grados en cuanto a la lesión psicológica del sujeto. Entre el desdén ordinario que se vincula con la privación de los derechos fundamentales y la humillación sutil, que se vincula con la alusión a un fracaso de una persona, hay una diferencia categorial que amenaza perderse en el uso de la expresión. A la diferencia interna, que existe entre las formas del «menosprecio», ya apunta el hecho que, en cuanto al concepto complementario de reconocimiento, también podemos prever escalonamientos sistemáticos. Si la experiencia de menosprecio señala privación o desposesión de reconocimiento, entonces, dentro del dominio negativo del fenómeno, deben poder encontrarse las mismas diferenciaciones que se encontraban en el dominio positivo. Por eso la diferenciación de tres modelos de reconocimiento nos da la clave para esbozar otros tantos modos de menosprecio de manera sistemática; formas cuyas diferencias deben medirse según el grado en que pueden trastornar la autorreferencia práctica de una persona, de manera que le arrebaten el reconocimiento de sus determinadas pretensiones de identidad. Sólo al final de esta subdivisión puede abordarse aquella cuestión que ni Hegel ni Mead han desarrollado: ¿cómo se enraiza en el plano afectivo de los sujetos humanos esa experiencia de menosprecio, de modo que pueda motivar el impulso a resistencias y conflictos sociales, esto es, a la lucha por el reconocimiento?

Si las diferenciaciones hasta ahora aceptadas subyacen como un esquema positivo, entonces tiene pleno sentido arrancar de un tipo de menosprecio que concierne a la capa de la integridad corporal de una persona. Aquellas formas de menosprecio práctico en las que a un hombre se le retiran violentamente todas las posibilidades de libre disposición de su cuerpo, representan el modo elemental de una humillación personal. El fundamento de esto es que cualquier intento de apoderarse del cuerpo de una persona contra su voluntad, sea cual sea el objetivo buscado, provoca un grado de humillación, que incide destructivamente en la autorreferencia práctica de un hombre con más profundidad que las demás formas de menosprecio; ya que lo específico en tales formas de lesión física, como ocurre en la tortura o en la violencia, lo constituye no el dolor corporal, sino su asociación con el sentimiento de estar indefenso frente a la voluntad de otro sujeto hasta el arrebato sensible de la realidad.[2] El maltrato fí-

2. Acerca del arrebato de la realidad por la tortura: Elaine Scarry, *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Nueva York y Oxford, 1985, cap. 1.

sico de un sujeto representa ese tipo de menosprecio que lesiona la confianza, aprendida en el amor, en la capacidad de la coordinación autónoma del propio cuerpo; por ello, la consecuencia, acompañada de una especie de vergüenza social, es la pérdida de la confianza en sí mismo y en el mundo que se extiende hasta las capas corporales del trato práctico con otros sujetos. Por consiguiente, lo que aquí se le arrebata a la persona por el menosprecio, es el evidente respeto a esa disposición autónoma sobre el propio cuerpo que, por su parte, sólo puede adquirirse por las experiencias de dedicación emocional en la socialización; la lograda integración de las cualidades de comportamiento corporales o anímicas se quebrantan desde fuera y con ello se destruyen las formas elementales de la autorreferencia práctica, la confianza en sí mismo.

Como tales formas de autoconfianza anímica dependen de presupuestos emocionales, que pertenecen a una lógica invariable del equilibrio intersubjetivo entre fusión y delimitación, esta experiencia de menosprecio puede variar no simplemente con el tiempo histórico o con los espacios culturales de referencia: con el padecimiento de la tortura o de la violencia, por muy diferenciados que se pretendan los sistemas de legitimización que socialmente intentan justificarlos, siempre se produce un desplome de la confianza en el mundo social y en la propia seguridad. A diferencia de esto, los otros dos tipos de menosprecio que, conforme a nuestra tripartición, hemos intentado distinguir están inscritos en un proceso de cambio histórico: aquí, precisamente, lo que a veces es percibido como lesión moral está sometido a los mismos cambios históricos que siguen los modelos complementarios de reconocimiento recíproco.

La primera forma de menosprecio se encuentra en estas experiencias de maltrato corporal que destruyen la autoconfianza elemental de una persona. Por ello debemos investigar la segunda forma de la misma experiencia de humillación en esas experiencias que pueden arrastrar el respeto moral de sí hasta la compasión; con ello se designan modos de menosprecio personal, que se le atribuyen a un sujeto de manera que permanece excluido de determinados derechos dentro de una sociedad. En tanto que «derechos» al principio sólo hemos comprendido, *grosso modo*, las pretensiones individuales, cuyo cumplimiento social una persona puede legítimamente reclamar, ya que como miembro plenamente valioso de una sociedad participa en su ordenamiento institucional igualitariamente. Si determinados derechos se le sustraen sistemáticamente, eso se liga implícitamente con una declaración que no se le considera

como a los demás miembros de la sociedad, responsable en igual medida. Lo específico en tales formas de menosprecio, como se presentan en la desposesión de derechos o en la exclusión social, no consiste solamente en la limitación violenta de la autonomía personal, sino en su conexión con el sentimiento de no poseer el estatus de un sujeto de interacción moralmente igual y plenamente valioso. Para el singular, la privación de sus pretensiones de derecho socialmente válidas, significa ser lesionado en sus expectativas de ser reconocido en tanto que sujeto capaz de formación de juicios morales; por eso, la experiencia de la desposesión de derechos va unida a una pérdida de respeto de sí, por consiguiente, de la capacidad de referirse a sí mismo como sujeto de interacción lègítimo e igual con los demás.[3] Lo que aquí por el menosprecio se le arranca de reconocimiento a la persona es el respeto cognitivo de una responsabilidad moral que, por su parte, sólo puede ganarse trabajosamente en el proceso de la interacción civilizadora. Pero esta forma de menosprecio representa una magnitud históricamente variable, porque el contenido de significación de lo que vale como persona moralmente responsable ha cambiado en el desarrollo de las relaciones jurídicas; la experiencia de la desposesión de derechos por ello se mide no sólo según el grado de universalización, sino también en cuanto al perímetro material de los derechos institucionalmente garantizados.

Frente a este segundo tipo de menosprecio, por el que una persona es lesionada en las posibilidades de su autorrespeto, puede finalmente producirse una última modalidad de humillación que se refiere negativamente al valor social del singular o del grupo. Sólo con tales formas evaluativas de menosprecio, de desvalorización de modos de vida individuales o colectivos, se llega propiamente a la forma de comportamiento que hoy se designa en el lenguaje cotidiano con los conceptos de «injuria» o «deshonra». Con el «honor», con la «dignidad» o, dicho de manera moderna, con el «estatus» de una persona, como ya hemos visto, se designa la medida de la valoración social que en el horizonte de la tradición cultural de una sociedad se le otorga al tipo de su autorrealización. Esta jerarquía social de valores se constituye de tal manera que escalona formas singulares de vida y modos de convicción como menos válidos o que presentan insuficiencias, y luego sustrae a los sujetos concernidos toda posibilidad de atribuir un valor social a sus propias capa-

3. Cf. Bernard P. Boxbill, «Self-Respect and Protest»; Joel Feinberg, «The Nature and Value of Rights».

cidades. La degradación evaluativa de determinado modelo de autorrealización, para quien lo soporta, trae como consecuencia no poder referirse a su modo de vivir como algo a lo que, dentro de la comunidad, se le atribuye una significación positiva; con ello, para el singular con la experiencia de tal desvalorización, se conjuga una pérdida en la autoestima personal y, por consiguiente, de la oportunidad de poder entenderse como un ente estimado en sus capacidades y cualidades características. Lo que aquí se le arrebata a la persona en reconocimiento por el menosprecio es la aquiescencia social a una forma de autorrealización que él debe encontrar difícilmente con ayuda del aliento y de las solidaridades de grupo. Tales tipos de infravaloración cultural un sujeto puede referirlos a sí, en tanto que persona singular, en la medida en que los modelos de valorización social enraizados institucional e históricamente se han individualizado y, por consiguiente, se refieren a las capacidades individuales en lugar de a las cualidades colectivas; por eso, esta experiencia de menosprecio, como la de desposesión de derechos, está sujeta a un proceso de cambios históricos.

De los tres grupos de experiencia de menosprecio que, de este modo, pueden distinguirse analíticamente, es típico que sus consecuencias individuales siempre pueden describirse con metáforas que se refieren a situaciones de ruina del cuerpo humano. En las investigaciones psicológicas que estudian las secuelas personales de la vivencia de tortura o de violencia, con frecuencia se habla de «muerte psíquica»; en el dominio de la investigación que se ha ocupado, a ejemplo de la esclavitud, de la elaboración colectiva de la desposesión de derechos o de la segregación social, se ha introducido el concepto de «muerte social»; y respecto al tipo de menosprecio que se encuentra en el desprecio de determinado modo de vida, encuentra un empleo preeminente la categoría de «enfermedad».[4] En el lenguaje esas alusiones metafóricas a los sufrimientos físicos y a la muerte expresan que las diferentes formas de menosprecio desempeñan para la integridad psíquica del hombre el mismo papel negativo que las enfermedades en la reproducción de su cuerpo: por la experiencia de la desvalorización y de la humillación sociales, los

4. En dirección a la categoría de «muerte psíquica» se orientan, por ejemplo, las investigaciones de Bruno Bettelheim, cf. *Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation*, Munich, 1982, parte I; para la categoría de «muerte social» cf., entre otros, Orlando Patterson, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge (Mass.), 1982; Claude Meillassoux, *Anthropologie der Sklaverei*, Frankfurt, 1989, primera parte, cap. V.

seres humanos peligran en su identidad, lo mismo que en su vida física a causa de los sufrimientos y de las enfermedades. Si esta interpretación, a la zaga de nuestros usos lingüísticos, no carece de plausibilidad, entonces contiene dos indicaciones implícitas que, para nuestros fines, se presentan como sigue. Por un lado, la comparación con la enfermedad física, empuja a llamar sufrimientos de menosprecio social a la capa de síntomas que llama la atención del sujeto concernido acerca de su propia situación; puede suponerse que a los síntomas corporales aquí corresponden reacciones de sentimientos negativos que se expresan como sensaciones de vergüenza social. Pero, por otro lado, la comparación antes expuesta, a partir de la visión global sobre las diferentes formas de menosprecio, ofrece la oportunidad de extraer conclusiones sobre lo que contribuye a la integridad del ser humano, su salud psíquica; a la atenta prevención de las enfermedades correspondería, vistas las cosas de este modo, la garantía social de relaciones de reconocimiento que pueden proteger a los sujetos de los dolores del menosprecio. Mientras esta segunda comparación nos será de interés cuando consideremos la mencionada conexión entre integridad personal y menosprecio en cuanto a sus consecuencias normativas (véase el capítulo 9), la primera es significativa para la argumentación que aquí ha de desarrollarse, ya que las reacciones de sentimientos negativos que psíquicamente acompañan la experiencia de menosprecio pueden presentar la base afectiva de impulsos en los que enraiza motivacionalmente la lucha por el reconocimiento.

Ni en Hegel ni en Mead se había podido encontrar una indicación acerca de cómo la experiencia de menosprecio social puede motivar que un sujeto entre en una lucha práctica o en un conflicto. Faltaba el eslabón psíquico intermedio que conduce del sufrimiento a la acción, porque a la persona concernida la informa cognitivamente acerca de su situación social. Yo querría presentar la tesis que esta función pueden cumplirla las reacciones negativas de sentimiento, tales como la vergüenza, la cólera, la enfermedad o el desprecio; a partir de ellas se coordinan los síntomas psíquicos por los que un sujeto consigue conocer que de manera injusta se le priva del reconocimiento social. El fundamento de esto ha de verse en la dependencia del hombre respecto de la experiencia de reconocimiento: para llegar a una autorrelación lograda, el hombre se encuentra destinado al reconocimiento intersubjetivo de sus capacidades y operaciones. Si en alguno de los escalones de su desarrollo tal forma de asentimiento social queda excluida, esto abre en su personalidad un hueco psíquico, en el que penetran las reacciones nega-

tivas de sentimiento tales como la vergüenza o la cólera. Por ello la experiencia de menosprecio siempre va acompañada de sensaciones afectivas que pueden indicarle al singular que se le priva de ciertas formas de reconocimiento social. Para poder hacer plausible, al menos en sus contornos más generales, esta tesis compleja, parece aconsejable la referencia a un concepto de los sentimientos humanos, tal como la ha desarrollado John Dewey en su psicología pragmática.

Dewey, en algunas exposiciones tempranas, se había orientado contra la extendida concepción según la cual las excitaciones sentimentales del hombre deben poder concebirse como situaciones internas del ánimo que llegan a expresión. Quería mostrar que una concepción semejante, presente todavía en William James, desconoce la función práctica de los sentimientos, ya que el acontecimiento psíquico siempre se presupone como una acción «interior» dirigida hacia el «exterior».[5] El punto de partida de la argumentación de Dewey lo representa la observación que el sentimiento, en el horizonte vivencial del hombre, sólo emerge en dependencia positiva o negativa respecto de cumplimientos de acción: que acompañan, en tanto que situaciones de excitación corporalmente ligadas, la experiencia de «comunicaciones» particularmente logradas (con personas o cosas), o que surgen como vivencias de rechazo ante cumplimientos de acción fracasados o perturbados. El análisis de tales vivencias de rechazo le proporciona a Dewey la clave que le permite acceder a una concepción de los sentimientos humanos propia de una teoría de la acción. Según ésta, los sentimientos negativos, tales la cólera, la indignación o la tristeza, son el lado afectivo de ese desplazamiento de la atención hacia las propias expectativas, que debe darse en el momento en que uno no encuentra el desenlace planeado de una acción. Por el contrario, el sujeto reacciona con sentimientos positivos, como la alegría o el orgullo, cuando se libera de golpe de una situación duradera de excitación, ya que ha encontrado una solución adecuada y feliz al problema de cómo actuar. Los sentimientos en conjunto representan para Dewey reacciones afectivas ante el éxito o el fracaso de nuestros proyectos de acción.

5. Cf. John Dewey, *The Theory of Emotion*, I, en *Psychological Review*, 1894, pp. 553 y ss.; II, en *Psychological Review*, 1895, pp. 13 y ss.; cf., para la teoría de los sentimientos de Dewey, la recensión de Eduard Baumgarten, *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, vol. II, *Der Pragmatismus: R.W. Emerson, W. James, J. Dewey*, Frankfurt, 1938, pp. 247 y ss.

A partir de este punto de arranque general puede encontrarse el camino hacia diferenciaciones más amplias, si se logran distinguir con precisión los tipos de «perturbación» en que el obrar habitual de los hombres puede fracasar. Como tales perturbaciones o fracasos en cada caso se miden en las expectativas que preceden al cumplimiento de la acción, se presenta una primera, tosca, subdivisión entre dos tipos diferenciados de expectativas: el obrar rutinario del hombre puede chocar en el espacio de expectativas de éxito instrumental o en el de expectativas de comportamiento normativo. Si acciones orientadas al éxito fracasan ante resistencias que les salen al paso en el campo de tareas que debe dominar, esto conduce a perturbaciones técnicas en el sentido amplio. Por el contrario, si acciones normativamente dirigidas chocan, porque las normas supuestas en tanto que válidas son violadas, esto conduce a conflictos morales en la vida social. Esta segunda parte de los cumplimientos de acción perturbados constituye el horizonte de experiencia en que las reacciones de sentimientos morales de los hombres tienen su sede; pueden entenderse, en el sentido de Dewey, como excitaciones emocionales con que los seres humanos reaccionan si viven un rechazo imprevisto de su acción sobre la base de la violación de expectativas de comportamiento normativo. La diferencia entre reacciones de sentimiento singulares se mide elementalmente en si la violación de una norma que frena la acción, la causa el sujeto activo o el otro en la interacción: en el primer caso, son sentimientos de culpa; en el segundo, afectos de indignación moral con los que la persona vive el rechazo de sus acciones. Pero para los dos casos es válido lo que Dewey ha visto como típico de tales situaciones de vivencia afectiva de una acción rechazada: que con el desplazamiento de la atención hacia las propias expectativas llegan también a la conciencia aquellos elementos cognitivos, en este caso el saber moral, por los que se había dejado conducir la planeada y entonces frenada acción.

Entre los sentimientos morales, la vergüenza, mientras por ella no se entienda solamente el horror antropológico y evidentemente enraizado ante la simple representación del propio cuerpo, posee el carácter más abierto: en ella no se encuentra establecido de antemano de qué polo de la interacción se viola la norma moral que al sujeto le falta para la prosecución de su acción. El contenido de sensación de la vergüenza consiste primero, como coincidentemente establecen posiciones psicoanalíticas y fenomenológicas, en una especie de desplome del sentimiento del propio valor; el sujeto, que en la vivencia del rechazo de su ac-

ción, se avergüenza de sí mismo, se experimenta como de menor valor social de lo que previamente había supuesto. Considerado psicoanalíticamente, esto significa que por la violación de una norma moral, que frena la acción, no es concernido negativamente el superego, sino el yo-ideal de un sujeto.[6] Tal tipo de vergüenza, que sólo se vive en presencia de un compañero de interacción real o imaginario, en el que recae el papel de testigo del yo-ideal lesionado, puede retroaccionar como condena de sí mismo o como inculpación de otro: en el primer caso, el sujeto se vive como menos valioso, ya que ha violado una norma moral cuyo respeto había constituido un principio del propio yo-ideal; pero en el segundo caso, el sujeto se siente oprimido por una sensación de falta de propio valor, porque sus compañeros de interacción han violado normas morales cuyo mantenimiento le había permitido valer como persona que desea conformarse a su yo-ideal. En este caso, se desata la crisis moral en la comunicación, porque se han frustrado expectativas normativas que el sujeto activo creyó poder depositar en la predisposición al respeto por parte del otro. En ese sentido, este segundo tipo de vergüenza moral representa la ebullición de sentimientos que invaden a un sujeto cuando, sobre la base de una experiencia del menosprecio de las pretensiones de su yo, no puede simplemente proseguir su acción; lo que en tal sensación se experimenta acerca de sí mismo, es la dependencia constitutiva de la propia persona respecto al reconocimiento del otro.[7]

En tales reacciones de sentimiento de vergüenza, la experiencia del menosprecio puede devenir el impulso motivacional de una lucha por el reconocimiento. Pues la tensión motivacional en que el singular es forzado a entrar por el sufrimiento de humillaciones, sólo puede disolverla cuando vuelve a encontrar la posibilidad de un nuevo obrar; pero como esta nueva praxis que se le abre adopta la configuración de una resistencia política, de las oportunidades de una consideración moral resulta que esas sensaciones morales negativas se depositan indefectiblemente en tanto que contenidos cognitivos. Sólo porque los sujetos humanos no

6. Cf. Gerhart Piers y Milton B. Singer, *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and Cultural Study*, Nueva York, 1971, esp. pp. 23 y ss.; Helen M. Lynd, *On Shame and the Search for Identity*, cap. 2; Georg Simmel expone una determinación semejante en su breve contribución: «Zur Psychologie der Scham» (1901), en H.-J. Dahme y O. Rammstedt, eds., *Schriften zur Soziologie*, Frankfurt, 1983, pp. 140 y ss.

7. Estos aspectos se infravaloran en el estudio, por otro lado relevante, de Sighard Neckel, *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt, 1991.

pueden reaccionar de manera sentimentalmente neutra a las enfermedades sociales, como las que representan el maltrato físico, la desposesión de derechos y la indignidad, los modelos normativos de reconocimiento recíproco dentro del mundo de la vida social tienen ciertas posibilidades de realización. Toda reacción negativa de sentimiento que penetra con la experiencia de un desprecio de las pretensiones de reconocimiento contiene en sí de nuevo la posibilidad que al sujeto concernido se le manifieste la injusticia que se le hace y se convierta en motivo de resistencia política.

La debilidad de esta actitud práctica de la moral en el seno de la realidad social se demuestra en que, en esas reacciones afectivas, la injusticia del menosprecio no debe inevitablemente manifestarse, sino que solamente puede hacerlo; que el potencial cognitivo contenido en los sentimientos de vergüenza social se convierta en una convicción moral y política, depende empíricamente ante todo de cómo está constituido el entorno político-cultural de los sujetos concernidos: solamente si ya está listo el medio de articulación de un movimiento social, la experiencia del menosprecio puede devenir fuente motivacional de acciones de resistencia política. Sobre la lógica que sigue el brote de tales movimientos colectivos, nos informa sólamente un análisis que intenta esclarecer las luchas sociales desde la dinámica de experiencias morales.

III. PANORÁMICA FILOSÓFICO-SOCIAL: MORAL Y DESARROLLO SOCIAL

Con los medios de una fenomenología empíricamente controlada ha podido mostrarse que la tripartición de las formas de reconocimiento en la realidad de la vida social emprendida por Hegel y por Mead, no falla enteramente su objetivo, y que por ello está en condiciones de efectuar una apertura productiva de la infraestructura moral de interacciones. Respondiendo a las suposiciones teóricas de ambos autores, fue posible coordinar los diferentes modelos de reconocimiento, diferentes modos de autorreferencia práctica de los sujetos y, por consiguiente, modos de su relación positiva consigo mismos. A partir de ahí, no ha sido difícil en un segundo paso distinguir formas de menosprecio social y en qué plano de la autorreferencia práctica de las personas pueden efectuar lesiones o destrucciones. Con las diferenciaciones entre violencia, desposesión de derechos e indignidad, se nos han proporcionado los medios que nos permiten verificar aquella tesis que constituye la propia exigencia de la idea fundamental compartida por Hegel y Mead: que la lucha por el reconocimiento es la que como fuerza moral, dentro de la realidad de la vida social del hombre, se ocupa de los desarrollos y progresos. Para darle una configuración representable a esta idea histórico-filosófica, habría que aportar la prueba de que la experiencia de menosprecio es la fuente de conocimiento, conexo emocionalmente, de la resistencia social y de los levantamientos colectivos; pero esto tampoco puede aquí llevarse a cabo de manera directa, sino que debe contentarse con el camino indirecto de una aproximación histórico-teórica e ilustrativa a tal prueba. Para ello, en un primer momento, debe servir el intento de recoger de nuevo los hilos de la exposición histórico-teórica allí donde, con Hegel y Mead, los habíamos dejado. Cuando verificamos la historia del pensamiento poshegeliano, y en ella se encuentran teorías con una intención fundamental comparativa, nos topamos con una serie de posiciones en las que el desarrollo histórico, en conexión con Hegel, pero siempre sin referencia a Mead, se ha pensado como un proceso conflictivo de lucha por el reconocimiento. La diferenciación sistemática de las

tres formas de reconocimiento puede ayudar a clarificar las confusiones objetivas en que hasta ahora han naufragado siempre las concepciones poshegelianas. Las teorías filosófico-sociales de Marx, Sorel y Sartre representan los ejemplos más significativos de corrientes de pensamiento en las que, ciertamente en oposición a Hobbes y Maquiavelo, los conflictos sociales se han sobrecargado teóricamente con exigencias de reconocimiento, las cuales, no obstante, no han podido percibir nunca la infraestructura moral de los mismos (capítulo 7). Pero la prosecución crítica de la tradición investigadora así perfilada, exige también una presentación de indicadores histórico-empíricos que hagan plausible hablar, respecto de los procesos de cambio histórico, del papel progresivo de una «lucha por el reconocimiento»; por ello quiero, en un segundo paso, intentar exponer en forma concisa la lógica de las luchas sociales de manera que, empíricamente, no parezca desviado suponer ahí la fuente impulsora de un progreso social (capítulo 8). Si el concepto hegeliano de «lucha por el reconocimiento», corregido por la psicología social de Mead, debe convertirse, en este sentido, en el hilo conductor de una teoría social crítica, entonces la tarea de una fundamentación filosófica se anuda a sus perspectivas normativas directoras; esto deberá investigarse en un último capítulo en la forma de un concepto formal de eticidad, en el que sean interpretadas las condiciones intersubjetivas de la integridad personal, en tanto que presupuestos que, tomados conjuntamente, orientan al objetivo de la autorrealización individual (capítulo 9).

7. HUELLAS DE UNA TRADICIÓN FILOSÓFICO-SOCIAL: MARX, SOREL, SARTRE

El modelo diferenciado de conflicto de reconocimiento que Hegel elaboró en los años de Jena nunca ha podido ejercer una influencia significativa en la historia del pensamiento filosófico-social. Siempre ha permanecido a la sombra de la metódicamente reflexionada, literariamente expresiva *Fenomenología del Espíritu*, en la que el tema de la «lucha por el reconocimiento» se limitó a una cuestión acerca de las condiciones de constitución de la «autoconciencia». Del mismo modo, la potencia sugestiva del capítulo del señor-siervo ha bastado para traer consigo un cambio de dirección en la formación de la teoría política, a consecuencia de la cual los motivos centrales de los escritos tempranos, en cuanto a su contenido, pudieron permanecer presentes. Con la iniciativa de interpretar el conflicto entre el señor y el siervo en términos de lucha por el reconocimiento de las pretensiones de la identidad, Hegel pudo lanzar un movimiento de pensamiento en el que la escisión entre los hombres, frente a Maquiavelo y Hobbes, podía remitirse a la experiencia de una lesión de pretensiones morales. El autor, en cuya obra ha dejado hasta hoy las más influyentes huellas esta nueva determinación de la lucha social, fue Karl Marx; en su doctrina de la lucha de clases, la intuición teórico-moral que guió al joven Hegel entró en una síntesis ambivalente con las corrientes del utilitarismo. Después de decenios de estrechamiento economicista del marxismo, George Sorel emprendió de nuevo la tarea de apoyar el proceso de los cambios sociales en la perspectiva de una lucha por el reconocimiento; su contribución a la superación del utilitarismo científico-social, más influenciado por Vico y Bergson que por Hegel, representa el intento peligrosamente malogrado de una interpretación teórico-recognoscitiva de la historia. En el más inmediato pasado, Jean-Paul Sartre, como ningún otro, contribuyó a hacer

fecunda, para una teoría social crítica, la idea de una «lucha por el reconocimiento»; la modificación filosófico existencial que le imprimió al concepto de Hegel está sin embargo, desde el principio, en un conflicto no resuelto con los motivos teórico-recognoscitivos de su diagnosis política de la época. La base fundamental del fracaso de estos propósitos teóricos representados por Marx, Sorel y Sartre en todos los casos es el mismo: el proceso de desarrollo social sólo es enfocado bajo uno de los tres aspectos morales que nosotros hemos distinguido sistemáticamente, adhiriéndonos al temprano Hegel, en cuanto al movimiento del reconocimiento. Pero las diferentes posiciones representan fragmentos de una tradición intelectual, cuyo posterior desarrollo nos enfrenta a la tarea en cuyo seno debe preservarse hoy una interpretación teórico-recognoscitiva del progreso moral.

Marx, a cuya disposición estaba la *Fenomenología del Espíritu* pero no la *Realphilosophie* de Jena, acogió en los *Manuscritos* de París la idea de una lucha por el reconocimiento en la forma estrecha que había tomado en la dialéctica del señor y del siervo. Por ello, al principio de su trabajo creador ya ha sucumbido a la tendencia problemática de reducir el espectro de las exigencias de reconocimiento a la dimensión de la autorrealización en el trabajo.[1] Es verdad, sin embargo, que Marx pone en el fondo de su originaria antropología un concepto de trabajo, tan recargado normativamente, que el acto de producción puede construirlo como un proceso de reconocimiento intersubjetivo. En la realización del trabajo total, que se representa según el modelo del artesanal o de las actividades artísticas,[2] la experiencia de la cosificación de las propias capacidades se une de tal manera con la presunción espiritual de un consumidor posible, que gracias a ella el sujeto logra un sentimiento de su propio valor intersubjetivamente mediatizado. Así Marx, en su resumen de la economía política de James Mill, que surge contemporáneamente a los *Manuscritos* de París,[3] habla de la «doble afirmación» que por el trabajo experimenta un sujeto, tanto en sí mismo como frente al otro; en el espejo del objeto producido, puede vivirse no sólo como

1. Para la recepción por Marx de la dialéctica hegeliana del «señor y del siervo», cf. Thomas Meyer, *Der Zwiespalt in der Marxschen Emanzipationstheorie*, Kronberg, cap. A 2, pp. 44 y ss.

2. Cf. Axel Honneth, «Arbeit und instrumentales Handeln», en A. Honneth y Urs Jaeggi, eds., *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt, 1980, pp. 185 y ss.

3. La indicación de este escrito se la debo a Hans Joas, *Zur Kreativität des menschlichen Handelns*, ms., p. 146.

un individuo al que se le atribuyen positivamente determinadas cualidades, sino concebirse como una persona que está en condiciones de satisfacer las necesidades de otro sujeto concreto de interacción.[4] Desde esta perspectiva, Marx entiende el capitalismo, es decir, la disposición de una sola clase sobre los medios de producción, como un ordenamiento social que destruye las relaciones de reconocimiento entre los hombres, mediadas por el trabajo, porque con la separación de los medios de producción respecto de los trabajadores se arranca también la posibilidad del control sobre el cumplimiento de su actividad, de modo que puedan reconocerse recíprocamente como sujetos de cooperación en una conexión de vida comunitaria. Pero si la consecuencia de la organización capitalista de la sociedad es la destrucción de las relaciones de reconocimiento mediatizadas por el trabajo, entonces, el conflicto social que de ahí dimana es concebido como una lucha por el reconocimiento. Por eso el temprano Marx, adhiriéndose a la dialéctica del señor-siervo de la *Fenomenología*, puede interpretar los debates de su tiempo como una lucha moral que los trabajadores dominados libran por la restauración de las posibilidades sociales de un pleno reconocimiento. La lucha de clases no representa al principio un combate por la ganancia, los bienes o los instrumentos del poder, sino un conflicto moral, en el que se trata de la «liberación» del trabajo en tanto que condición determinante de una valorización simétrica y de la autoconciencia individual. Es verdad que en este marco interpretativo se encuentra incluida una serie de presupuestos histórico-filosóficos, a cuyo carácter especulativo Marx entonces les negó justificación de tal manera que, en

4. El pasaje dice: «Supuesto que hubiéramos producido como hombres. Cada uno de nosotros en su producción, habría afirmado doblemente a sí mismo y al otro. Yo habría 1) en mi producción objetivado mi individualidad, sus peculiaridades, y gozado por ello, durante la actividad, de una exteriorización de la vida, como en la intuición del objeto, de la alegría individual de saber mi personalidad en tanto que objetiva, intuicionable sensiblemente, fuera de toda duda como potencia; 2) en tu gozo, o en tu uso de mi producto, yo tendría inmediatamente el gozo de la conciencia de haber satisfecho con mi trabajo una necesidad humana, por consiguiente objetivado el ser humano y por ello de haber creado el objeto correspondiente a la necesidad de otro ser humano; 3) de haber sido el término medio entre tú y el género, y por consiguiente, de ser sentido y sabido por ti como una dimensión de tu propio ser, como una parte necesaria de ti mismo, y por lo tanto saberme confirmado tanto en tu pensamiento como en tu amor; 4) haber creado por mi exteriorización individual la tuya, es decir, haber confirmado de manera inmediata en mi actividad mi verdadera esencia, mi humano ser-común y haberlo realizado» (K. Marx, «Auszüge aus James Mills Buch», en *Marx/Engels Werke*, Berlín, 1956-1968, Apéndice I, pp. 443 y ss., esp. p. 462)

el desarrollo de su análisis científico del capitalismo, sólo los recogió de manera atenuada.

Al modelo teórico-recognoscitivo del conflicto de la *Fenomenología* de Hegel, el joven Marx sólo pudo adherirse porque en su concepto antropológico del trabajo identifica de manera inmediata el elemento de la autorrealización personal con el de reconocimiento intersubjetivo; el sujeto humano —así puede entenderse su construcción— realiza en el cumplimiento del producir no sólo la objetivación paulatina de sus capacidades individuales, sino que con ello cumple un reconocimiento afectivo con su compañero de interacción, porque lo anticipa en tanto que semejante necesitado. En este cumplimiento unitario de la actividad, desgarrado no obstante por las relaciones de producción capitalista, toda lucha por la autorrealización en el trabajo debe entenderse simultáneamente como una contribución a la restauración de las relaciones de reconocimiento recíproco; ya que con la reconquista de la posibilidad de un trabajo autodeterminado, de un golpe se restablece la condición social de afirmarse recíprocamente los sujetos como seres genéricos necesitados. Que en tal construcción confluyen, de manera altamente problemática, la tradición de la antropología romántica de la expresión, el concepto feuerbachiano del amor y la economía política inglesa, es algo de lo que Marx, por falta de distancia, nunca llegó a ser consciente. Pero le deben haber sido perceptibles las premisas insostenibles de su especulación histórico-filosófica, de manera que, por un cambio teorético de su posición, se separó de ellas; ni el trabajo, incluso estético-productivo, puede pensarse, en tanto que artesanal o como actividad artística sin más, como un proceso de objetivación de las fuerzas «internas» de la esencia[5] ni tampoco en sí permite concebirlo como plena realización de relaciones de reconocimiento recíproco. Por el modelo de objetivación, se despierta la falsa impresión de que todas las capacidades y cualidades individuales sean siempre algo plenamente dado, que luego y sólo secundariamente puede llegar a expresión en la realización del trabajo; y la idea de que, en la actividad referida a objeto, deban estar presentes otros sujetos en tanto que consumidores posibles, que encuentran reconocimiento como seres necesitados, hace, es

5. Críticamente sobre este punto: Ernst Michael Lange, *Das Prinzip Arbeit*, Frankfurt, Berlín y Viena, 1980; un interesante intento de defensa del modelo marxiano de exteriorización, lo representa el escrito de Andreas Wildt: *Die Anthropologie des frühen Marx*, Studienbrief der Fernuniversität Hagen, 1987.

cierto, aparecer un estrato intersubjetivo en todo trabajo creador, pero reduce las relaciones de reconocimiento entre los hombres a la dimensión única de la satisfacción de las necesidades materiales.

Así, en sus escritos tempranos, Marx presenta un estrechamiento estético-productivista del modelo hegeliano de una «lucha por el reconocimiento». Pero elimina todos los aspectos del reconocimiento intersubjetivo que no brotan directamente del proceso del trabajo cooperativo y autoadministrado. Los elimina del espectro de las luchas sociales de su tiempo, que integra firme y conjuntamente en el objetivo de la autorrealización productiva. Es cierto que con su concepto histórico-filosófico del trabajo «alienado», en una buscada culminación, orienta la mirada a los fenómenos de indignidad que resultan de las circunstancias de la organización capitalista del trabajo;[6] con ello ha abierto conceptualmente por vez primera la posibilidad de comprender el trabajo social como un médium de reconocimiento y, por ello, la de entenderlo como un campo de posible menosprecio. Pero la unilateralidad estético-productivista de su modelo de conflicto, impide a Marx situar adecuadamente la diagnosticada alienación del trabajo en la red de relaciones de reconocimiento intersubjetivas, de manera que su valor moral puede devenir transparente en las luchas sociales de su tiempo.

Marx sólo puede desprenderse de este modelo de conflicto estético-productivista unilateral después de liberar el concepto antropológico de trabajo de su obra temprana de afirmación histórico-filosófica, de tal manera que pueda convertirlo en categoría fundamental de su crítica de la economía política.[7] Ciertamente, el estrechamiento teórico-moral de la visión bajo la que ha percibido las luchas sociales de su tiempo se convierte en punto de irrupción de los motivos conceptuales del utilitarismo.[8] Marx retiene de sus concepciones originarias, con el objetivo del análisis del capital, la idea de que el trabajo no es sólo un proceso social de creación de valor, sino también uno que representa la exteriorización

6. Cf. Wildt, *Die Anthropologie des frühen Marx.*

7. Para esta transformación del concepto trabajo, cf. Honneth, «Arbeit und instrumentales Handeln».

8. Jeffrey C. Alexander ha aplicado la crítica del utilitarismo de Parsons, de manera brillante pero unilateral, a Marx: *Theoretical Logic in Sociology*, Londres, 1982, vol. II, caps. 3 y 6. Cf. también, Axel Honneth y Hans Joas, «War Marx ein Utilitarist? Für eine Gesellschaftstheorie jenseits des Utilitarismus», en Akademie der Wissenschaften der DDR, ed., *Soziologie und Sozialpolitik. I. Internationales Kolloquium zur Theorie und Geschichte der Soziologie*, Berlín, 1987, pp. 148 y ss.

de la potencia humana; pues sólo un concepto que concibe simultánea-mente la actividad humana de trabajo como factor de producción y como acontecimiento de expresión, le abre la posibilidad de ver en la sociedad capitalista tanto una formación socioeconómica como una relación específica de autocosificación del hombre. Pero lo que Marx ha abandonado en el análisis del capital es el pensamiento recogido de Feuerbach de que todo acto de trabajo desalienado puede interpretarse al mismo tiempo como una especie de amorosa afirmación del carácter necesitado de todos los demás sujetos del género. De este forma, Marx abandona el medio que hasta ahora le había permitido conectar con el modelo de conflicto de la lucha por el reconocimiento: si la autorrealización individual en el trabajo ya no incluye automáticamente la referencia recognoscente a los otros sujetos, la lucha de los trabajadores ya no se interpreta como un combate por las condiciones del reconocimiento. De la dificultad en que Marx tiene que debatirse, ya que con esta aceptación debe abandonar la clave histórico-filosófica de interpretación de la lucha de clases, se libera acogiendo un modelo utilitarista del conflicto social; en los análisis del capital, conforme a sus nuevos fundamentos conceptuales, deja que la lucha entre las diferentes clases se determine por el antagonismo de intereses económicos. La lucha de clases ya no se presenta para Marx, conforme al esquema interpretativo de Hegel, como una lucha por el reconocimiento, sino, según un modelo tradicional, como una lucha por la autoafirmación económica; en lugar de un conflicto moral, que resulta de la destrucción de las condiciones del reconocimiento recíproco, penetra la concurrencia de intereses estructuralmente determinados.

Marx puede tanto más fácilmente adoptar este nuevo modelo de conflicto, cuanto que por el estrechamiento teórico-moral de sus posiciones originarias, ya le había preparado indirectamente el acceso; porque la reducción de los objetivos de la lucha de clases a sólo las exigencias que están directamente en conexión con la organización del trabajo social, le autoriza más tarde a hacer abstracción de la importancia política que brota de la lesión de las pretensiones morales en tanto que tales. La obra temprana de Marx contiene en su núcleo la posibilidad de una transición a un modelo utilitarista de la lucha, porque todo el espectro de las exigencias de reconocimiento lo refiere a una sola dimensión, de la que, cuando se ha desprendido la elucidación adicional antropológica, no es difícil dejar solamente en claro el simple interés económico. Por ello, en la crítica de la economía política, la lucha de los trabajadores, en la medida en que él

la presenta en el análisis de la autonomización del capital, sólo la reviste de propósitos que resultan de la «posición de intereses del proletariado»; que con la posición en el proceso de producción están, por el contrario, ligadas experiencias morales que surgen de la decepción de las pretensiones de identidad, apenas hay rastro en su descripción. Poco cambian a esto esos pasajes de *El Capital* en los que hay referencia a los debates sociales que parecen discurrir según el modelo de una lucha colectiva por la ampliación de pretensiones de derecho.[9] Su muy ambivalente relación con las conquistas del moderno universalismo del derecho, ha impedido a Marx ver en tales conflictos sociales el testimonio no sospechoso de una lucha que los trabajadores deben librar contra el menosprecio jurídico de sus exigencias específicas de clase. Marx estaba demasiado convencido que las ideas de libertad e igualdad servían a las necesidades de legitimación de la economía capitalista para que pudiera referirse positivamente a los aspectos jurídicos de la lucha por el reconocimiento.[10]

Una alternativa real a las tendencias utilitaristas está contenida en esas partes de la obra madura de Marx que no están dedicadas al objetivo de la construcción de la teoría económica, sino al análisis histórico-político. En ellas, se deja guiar por un modelo del conflicto social que, en la medida en que contradice los escritos teóricos acerca del capital, incluye en un sentido cercano al hegeliano las formas de vida, culturalmente determinadas, de los diferentes grupos sociales.[11] Este ensanchamiento de visión resulta solamente del propósito de presentar narrativamente en sus estudios históricos el curso real de ese proceso histórico, que en sus análisis económicos sólo había investigado bajo la perspectiva relativamente funcionalista de la polarización de las relaciones de producción capitalistas; por ello, en la presentación debe considerar todo lo que en la realidad social ejerce un influjo sobre el acontecimiento conflictivo, cómo los grupos escindidos experimentan su situación y cómo se comportan políticamente. Con la inclusión de las capas específicas de las culturas cotidianas, cambia para Marx el modelo según el que pueden

9. Una relevante interpretación de estos pasajes la ofrece Andreas Wildt, «Gerechtigkeit in Marx' Kapital», en E. Angehrn y G. Lohmann, eds., *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie*, Königstein, 1986, pp. 149 y ss.

10. Para esto, entre otros, Albrecht Wellmer, «Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx», en E. Angehrn y G. Lohmann, eds., *Ethik und Marx*, pp. 197 y ss.; Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt, 1991, cap. 6.

11. Cf. A. Honneth y H. Joas, «War Marx ein Utilitarist?».

explicarse los comportamientos políticos conflictivos. Si son propiamente los modos de vida, culturalmente transmitidos, los que imprimen su sello en el modo de la experiencia de las circunstancias sociales y de sus obstáculos, ya no pueden decidir las puras consideraciones de intereses acerca de qué objetivos persiguen los distintos grupos sociales en sus confrontaciones. Marx tiene más bien que cambiar su principio explicativo, en una dirección en la que el comportamiento conflictivo es examinado en su dependencia respecto de las convicciones valorativas, que en cada caso se han depositado en las formas de vida culturalmente determinadas; en las luchas sociales se enfrentan grupos o clases que intentan defender o imponer las representaciones valorativas que garantizan su identidad. Por ello el modelo de conflicto que Marx fundamenta[12] en sus estudios sobre *El 18 de Brumario* y *La lucha de clases en Francia*, puede denominarse acertadamente como «expresivista».

Con este concepto no sólo se alude aquí a que el comportamiento conflictivo de los participantes se entiende como un fenómeno expresivo, es decir, conforme al modelo de un obrar expresivo, por el que llegan a presentación sentimientos y concepciones. Este es el fundamento primordial que empuja a Marx a incluir en sus estudios informaciones empíricas acerca de las tradiciones religiosas y los modos de vida cotidianos de los diferentes grupos, y a dar en tales datos la mejor información acerca de cómo están constituidas en cada caso las convicciones valorativas colectivas. Pero también debe denominarse «expresivista» la tendencia, que subyace en esos escritos, de presentar el curso de los debates sociales conforme al modelo de un drama en el que los actores se esbozan en un combate que pone en peligro su existencia.[13] Marx, en sus estudios histórico-políticos de la lucha de clases, a diferencia de los escritos teóricos sobre el capitalismo, introduce el modelo de una escisión moral; en los procesos sociales, de los que informa en una culminación dramática, se enfrentan actores que, sobre la base de su posición social, se orientan a valores diferentes. Con ello Marx vuelve a acercarse, a despecho de sus inclinaciones utilitaristas, al modelo hegeliano de «lucha por el reconocimiento»; pero, por otro lado, no da cuenta alguna

12. Karl Marx, «Die Bürgerkrieg in Frankreich», en *Marx-Engels Werke (MEW)*, vol. 17, Berlín, 1917, pp. 313 y ss.; «Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte», en *MEW*, vol. 8, pp. 111 y ss.

13. Una impresionante interpretación de los escritos históricos de Marx la ofrece John F. Rundell, *Origins of Modernity. The Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*, Cambridge, 1987, pp. 146 y ss.

de en qué medida las luchas referidas contienen exigencias morales, paralelas a la estructura de las relaciones de reconocimiento. En este contexto, el concepto «expresivista» tiene una tercera significación que, en los escritos históricos de Marx, tacha la tendencia a concebir la lucha de clases como una simple confrontación sobre las formas colectivas de autorrealización; pero entonces, en los conflictos a que se refieren, no se trataría propiamente de un acontecimiento moral, que permitiese la posibilidad de una solución social, sino de un capítulo histórico de una lucha eterna entre valores por principio irreconciliables.

Entre los dos modelos de conflicto que en su obra madura se disocian, el principio utilitarista de los escritos económicos y el expresivista de los escritos históricos, Marx nunca pudo establecer una conexión sistemática; el principio de los conflictos de interés determinado económicamente, se encuentra inmediatamente yuxtapuesto a la referencia relativista de todos los conflictos a metas contrapuestas de autorrealización. Marx nunca ha podido concebir la lucha de clases sociales, que constituye el núcleo de su propia teoría, sistemáticamente, como una forma de conflictos motivados moralmente, en los que, analíticamente pueden distinguirse los diferentes aspectos de una ampliación de relaciones de reconocimiento. Por ello, tampoco le fue posible en el curso de su vida enraizar los objetivos normativos del propio proyecto en el proceso social mismo que tenía permanentemente presente bajo la categoría de lucha de clases.

En sus escritos, Georges Sorel combatió la tendencia utilitarista que rápidamente se abrió paso en la tradición del materialismo histórico, porque el modelo de actores orientados por intereses había sido privilegiado por Marx. Su obra teórica representa uno de los voluntariosos, aunque políticamente también ambivalentes, brotes en la historia del marxismo. Conforme a su temperamento, súbitamente entusiasta, Sorel no temió ni los cambios de frente político ni saltar las fronteras del eclecticismo por la acogida rápida de diferentes corrientes teóricas. En el curso de su compromiso práctico, estuvo la toma de posición en favor de los derechos monárquicos, no menos que en favor de los bolcheviques rusos, y su trabajo por una nueva concepción del marxismo le permitió acoger inspiraciones tanto de Vico como de Bergson, de Durkheim como de los pragmáticos americanos.[14] La convicción de fondo, que

14. Para Sorel cf. en general: Michael Freund, *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt, 1972; Helmut Berding, *Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel*, Minden y Viena, 1969.

como un hilo conductor atraviesa toda su obra, estriba desde el principio en el propósito de superar el utilitarismo, como un sistema de pensamiento que ha impedido al marxismo ver sus propios objetivos éticos;[15] la representación según la cual el obrar humano debe arrancar de la persecución racional de intereses es para él un obstáculo en el conocimiento de los impulsos morales que guían a los hombres en sus operaciones creadoras. En el curso de su trabajo teórico, ya en esta posición de principio estaba indicado que Sorel debía llegar a un concepto moral de la lucha social, que coincidía con el modelo del joven Hegel en no pocos puntos.

El fundamento de la teoría de Sorel lo constituye el concepto de la acción social, que en lugar de orientarse hacia el modelo de la persecución racional de intereses, lo hace hacia el de la producción creadora de lo nuevo. Pero ya en su estudio de la obra de Vico, de la que toma los primeros vislumbres acerca del papel social de la creatividad humana, este motivo de arranque utilitarista recibe una orientación teórico-moral: los complejos de ideas creadoramente producidos, que en cada caso constituyen el horizonte cultural de una época histórica, se establecen a partir de presentaciones en las que se determina lo que vale como moralmente bueno y humanamente digno. El paso inmediato por el que Sorel intenta precisar más el espacio de pensamiento así logrado, también se debe a una interpretación de las concepciones de Vico. Como entre las clases sociales no hay coincidencia sobre la medida de las representaciones del bien moral, el proceso histórico de la producción creadora de nuevas ideas se da en la forma de lucha de clases. Las clases sociales se esfuerzan permanentemente por encontrar formas cada vez más generales para sus propias normas y sus representaciones del honor, de manera que su posesión pueda instaurarse indiscutiblemente como organización moral de la sociedad. Pero como sólo el médium del derecho representa un medio de expresión englobante para las concepciones morales particulares, las luchas sociales siempre adoptan la configuración de confrontaciones jurídicas: «La historia se cumple en luchas de grupos. Pero Vico ha visto que tales luchas no son todas del mismo tipo, cosa que los marxistas contemporáneos olvidan. Hay conflictos que tienen el objetivo de apoderarse del poder político ... hay otros que se ganan en torno al derecho. Estas últimas luchas sólo pueden ser tenidas en

15. Esta es la tesis del fascinante estudio de Isaiah Berlin, «Georges Sorel», en *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*, Frankfurt, 1982, pp. 421 y ss.

cuenta cuando, en sentido marxista, se habla de lucha de clases. Para evitar malentendidos sería conveniente denominar esto con la expresión luchas de clases en cuanto al derecho, para indicar que tienen su principio en la existencia de conflictos acerca de las concepciones jurídicas».[16]

Este principio todavía no da a conocer cómo se concibe en particular la relación entre moral específica de clase y normas jurídicas, de cuya contraposición social debe resultar la «cualidad ética de las luchas de clases»;[17] hasta ahora no se ha explicado sino que los grupos sociales tienen que traducir sus representaciones sobre lo moralmente bueno siempre en conceptos de derecho, antes de poder entrar con ellos en el campo de los combates sociales. El empuje para una elucidación más amplia de las relaciones entre moral y derecho lo recibe Sorel en el momento en que, con el «socialismo ético», entra en la corriente de pensamiento que se ocupa de los fundamentos teórico-morales del marxismo. El nuevo principio que intenta fundar las pretensiones de la teoría de Marx rigurosamente en la ética de Kant, no lo toma para sí como tal, sino que lo somete a una propia reinterpretación hegelianizante, al final de la cual hay una hipótesis empírica acerca de nuestras representaciones morales cotidianas. Sorel remite entonces las normas éticas, que las clases oprimidas introducen desde abajo en los debates sobre el derecho, a las experiencias afectivas en aquella esfera de la vida social que el joven Hegel había compendiado bajo el concepto de «eticidad natural»; en el seno de la familia, por la praxis de los «alternativos inclinación y respeto»,[18] el individuo adquiere un «Sensorium», moral que constituye el núcleo de sus representaciones ulteriores acerca del bien moral. Tales concepciones morales maduras no representan sino la concepción generalizada de valores de experiencia que el singular ha podido conquistar acerca de lo que pertenece a las condiciones de una «vida honorable»;[19] pero estas medidas y normas afectivamente enraizadas, más tarde sólo están en condiciones de «construir un nuevo sistema jurídico» cuando se han convertido en un fragmento firme de representa-

16. Georges Sorel, «Was man von Vico lernt», *Sozialistische Monatshefte*, 2 (1898), pp. 270 y ss., cita en p. 271.

17. Georges Sorel, «Die Ethik des Sozialismus», *Sozialistische Monatshefte*, 8 (1904), pp. 372-386; cf. Shlomo Sand, «Lutte de classes et conscience juridique dans la pensée de Georges Sorel», en J. Julliard y Shlomo Sand, eds., *Georges Sorel et son Temps*, París, 1985, pp. 225 y ss.

18. *Ibid.*, p. 371.

19. *Ibid.*, p. 382.

ciones morales colectivas, porque, en principio, como Sorel escuetamente indica, sólo contienen «negaciones».[20] Con esto se significa que son sólo reacciones sentimentales negativas, donde al singular y a los grupos se les manifiesta qué representaciones tienen acerca del bien ético: la moral para Sorel es el conjunto de sentimientos de lesión y enfermedad con que reaccionamos cuando ocurre algo que consideramos moralmente inadmisible. En ese sentido, la diferencia entre moral y derecho se mide por la diferencia que existe entre posiciones normativas positivas y reacciones negativas de sentimientos.

El cuadro que Sorel ha desarrollado hasta ahora de los debates jurídicos entre las clases, se amplía gracias a estas reflexiones. Él ve, en tanto que fuerza motivacional que mantiene en movimiento la lucha moral de las clases oprimidas, los sentimientos colectivos de una injusticia y de una indignidad padecidas; las pretensiones éticas, que los miembros de esos grupos sociales han adquirido por la experiencia de la dedicación familiar, influyen siempre en el proceso de la vida social en forma de sentimientos sociales de injusticia, de manera que tienen que llevar a una confrontación con los sistemas de normas dominantes, afianzados jurídicamente. Para expresar esta idea, Sorel emplea la diferenciación conceptual entre fundamento jurídico «históricamente» establecido, y fundamento «humano», es decir, moral: «El fundamento histórico-jurídico, base de toda organización social, y el fundamento humano-jurídico que nos enseña la moral, están en conflicto entre sí. Esta contraposición puede permanecer largo tiempo sin efecto; pero siempre se presentan casos en que las quejas de los individuos oprimidos nos parecen más sagradas que las tradiciones en que descansa la sociedad».[21]

Es de este curso reflexivo de donde se concluye que a su modelo teórico-moral de la lucha de clases le da Sorel como cimiento un concepto del derecho recortado en un sentido relativista. Un ordenamiento socio-jurídico es para él solamente la expresión de normas positivas, en que la clase que ha accedido al poder político ha querido transformar sus propios sentimientos, previamente vividos, de menosprecio social. También a la inversa toda clase oprimida, que intenta combatir desde abajo contra el sistema de derecho selectivo, tiene que cambiar creadoramente en normas positivas de derecho sus representaciones morales inicial-

20. *Ibid.*, p. 375.
21. *Ibid.*

mente negativas, antes de concurrir por el poder político. Todo ordenamiento jurídico estatal representa la encarnación de los sentimientos particulares de injusticia de que está dotada la clase que, desde fundamentos moralmente contingentes, en cada caso dispone del poder. Este concepto del derecho, recortado en función del poder, que le impide conocer el potencial universalista del reconocimiento jurídico, ya no se modifica en la última orientación que Sorel le imprime a su modelo fundamental. Bajo el influjo de Bergson,[22] desarrolla a partir de su filosofía de la vida un concepto de mito social, que debe hacer transparente el proceso de las producciones colectivas de las ideas de derecho en su estructura cognitiva; porque el hombre, en tanto que ser primariamente de afectos posee un acceso intuitivo más bien a cuadros visualizables que a argumentaciones racionales, los mitos sociales en los que se construye representadamente un futuro en su curso indeterminado, pueden conformar, en principios positivos de derecho, los «sentimientos que frenan la indignación» de las capas oprimidas.[23]

La doctrina del mito social sólo sella la tendencia que predomina al final en el ambivalente intento de Sorel de transformar el marxismo en una teoría moral. Aunque ha apoyado como ningún otro el espacio de interpretación que proporciona la idea de una lucha por el reconocimiento, con el material empírico de los sentimientos morales, sin embargo, retrocede por el carril de la tradición maquiavélica: como toda pretensión específica de un grupo a una «vida digna» está cubierta en principio por los mismos intereses de reconocimiento jurídico, cualquier sistema de derecho puede reclamar para sí una misma validez, en tanto que sólo es mantenida por el poder político. Esta consecuencia relativista se debe a una indiferenciación tácita de las dos formas de reconocimiento que tanto Hegel como Mead habían distinguido cuidadosamente: si la necesidad de un autorrespeto colectivo, en la que Sorel se concentra ampliamente, es concebida, sin darse cuenta, como una pretensión que puede encontrar pleno cumplimiento en la forma del derecho, entonces se pierde de vista su forzosa universalidad formal. Sorel no distingue suficientemente en los sentimientos de injusticia específicos de los grupos, a cuyo análisis está destinada su teoría, entre el menosprecio de las representaciones de valor y la lesión de las expectativas

22. Cf. para la recepción de Bergson, Michael Freund, *Georges Sorel*, cap. 9; Hans Barth, *Masse und Mythos*, Hamburgo, 1959, cap. 3.
23. Georges Sorel, *Über die Gewalt*, Frankfurt, 1981, p. 152.

de autonomía; por ello, el derecho no es visto como un médium en el que las pretensiones de autonomía susceptibles de universalización de los sujetos llegan a reconocimiento, sino que es concebido como medio de expresión de representaciones de una vida virtuosa que sirven a necesidades particulares. En consecuencia, le falta cualquier criterio normativo para distinguir entre sistemas de derecho legítimos e ilegítimos, de manera que al final su constitución interna se abandona en manos del poder político. La decisión teórica con que Sorel ha reducido la lucha por el reconocimiento a una dimensión de la autorrealización tenía que traer a la zaga fatales consecuencias en sus orientaciones políticas. Porque en el estado de derecho burgués nunca supo distinguir los logros morales de los modos de utilización específicos de la clase, Sorel, independiente de cualquier diferencia político-normativa, siempre estuvo del lado de los que habían propugnado su destrucción.[24] Lo mismo puede decirse de los discípulos indirectos de Sorel que, como Hendrik de Man, se inspiraron en sus escritos, en tanto que ellos no han investigado la resistencia social de la clase trabajadora en la línea de intereses económicos sino en la de sentimientos de honor lesionados. También en Man, la incapacidad de percibir la esfera del derecho moderno en su contenido universalista condujo a una tardía simpatía por las corrientes populistas de la derecha política.[25]

Finalmente, Jean-Paul Sartre, tercer representante del movimiento de pensamiento que aquí nos interesa, siempre se refirió a la obra de Sorel con el mayor desprecio.[26] Comparte no obstante con aquél en sus escritos tardíos la concepción teórica de que los conflictos y debates sociales deben concebirse en primer lugar como consecuencias de un trastorno de las relaciones de reconocimiento entre los actores colectivos. Este modelo de interpretación que es un elemento de todos sus análisis políticos y de sus diagnósticos históricos, Sartre tuvo que arrancarlo en una reelaboración continua de sus principios filosóficos existenciales; pues en su obra capital, en la investigación sobre *El ser y la nada*, estaba tan convencido de la imposibilidad principal de una interacción lograda entre los hombres, que la perspectiva de un desgarro

24. Cf. H. Berding, *Rationalismus und Mythos*.

25. Hendrik de Man, *Zur Psychologie des Sozialismus*, Jena, 1927; ahí, para Sorel, p. 115.

26. Cf. J.-P. Sartre, «"Die Verdammten dieser Erde", von Frantz Fanon», en *Wir sind alle Mörder. Der Kolonialismus ist ein System*, Reinbek, 1988, pp. 141 y ss., esp. p. 146.

sólo condicionado de la comunicación social no hubiera podido tenerla en cuenta.

La teoría originaria de la intersubjetividad de Sartre, en la que la lucha por el reconocimiento se eterniza en tanto que un existencial de lo humano, resulta del dualismo ontológico del «ser para sí» y del «ser en sí», en cuanto al problema filosóficamente transcendental de la existencia del otro. Como todo sujeto humano, en tanto que un ser para sí, vive en la situación de la transcendencia permanente de sus proyectos de acción, debe experimentar la mirada del otro, gracias a la que sólo puede llegar a conciencia de sí, al mismo tiempo como la fijación objetivante en sólo una de sus posibilidades de existencia. Del peligro de tal objetivación, señalado por sentimientos negativos, sólo puede escaparse gracias al intento de invertir la dirección de la relación del mirar, fijando al otro a un único proyecto de vida. Con la dinámica de una cosificación recíproca, un elemento de conflicto inmigra en todas las formas de interacción social, de modo que la visión de una situación de reconciliación entre los hombres está ontológicamente excluida.[27]

Esta teoría negativista de la intersubjetividad, cuyas debilidades han sido esclarecidas entretanto desde diversos ángulos,[28] hace que en sus escritos político-filosóficos Sartre retroceda insensiblemente por detrás de una posición fuertemente historizante. En su pequeño estudio acerca de la «cuestión judía», que marca un hito de reorientación teórica, el antisemitismo es considerado como una forma de menosprecio social, cuyas causas se encuentran en la dimensión histórica de las experiencias específicas de la pequeña burguesía; y conforme a esto, las formas de comportamiento de los judíos son investigadas como medios de expresión de un desesperado intento de conservar, en circunstancias particulares de reconocimiento negado, una especie de colectivo autorrespeto.[29] Con el dominio del objeto de su análisis fenomenológico cambia

27. Cf. J.-P. Sartre, *Das Sein und das Nichts*, Reinbek, 1962, tercera parte, cap. 1 (hay trad. cast.: *El ser y la nada*, Alianza Editorial, Madrid, 1989²).

28. Entre las más significativas: Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín y Nueva York, 1977, cap. 6; Charles Taylor, «Was ist menschliches Handeln?», en *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt, 1988, pp. 9 y ss.

29. J.-P. Sartre, «Betrachtungen zur Judenfrage», en *Drei Essays*, Frankfurt, Berlín y Viena, 1979; sobre ello Axel Honneth, «Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Weg zu einer intersubjektivistischen Freiheitslehre», *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 2 (1987), pp. 82 y ss.

para Sartre la lógica que debe determinar la dinámica de las relaciones de interacción entre los hombres porque, en el lugar que hasta ahora ocupaban las experiencias existenciales del sujeto singular, se aducen experiencias históricas de colectivos sociales; ahora en las relaciones de comunicación se pone ante la vista un elemento modificable por principio. El modelo de pensamiento así circunscrito anuncia el camino que Sartre recorrerá en una serie de amplios estudios sobre la situación de nuestro tiempo: la lucha por el reconocimiento ya no representa una nota estructural subyacente en el modo de la existencia humana, sino que se interpreta como la consecuencia, superable, de una relación asimétrica entre grupos sociales. Este es el modelo de conflicto, históricamente relativizado, que predomina a lo largo de esos ensayos que Sartre ha compendiado en el movimiento anticolonialista de la «negritud».[30] El colonialismo es entendido como una situación que deforma las relaciones intersubjetivas de reconocimiento recíproco en la que los grupos participantes se moldean en un esquema de comportamiento casi neurótico: mientras que el autodesprecio que los colonizadores sienten contra sí mismos a causa de la humillación sistemática de los nativos sólo pueden elaborarlo mediante el cinismo o mediante una agresión exacerbada, los colonizados sólo pueden sobrellevar las «ofensas cotidianas» por la disociación de su comportamiento en dos partes, una transgresión ritual o una sobreadaptación habitual.[31]

Si estas consideraciones de Sartre parecen ricamente construidas incluso en comparación con las investigaciones psicosociológicas, la clave teórico-comunicacional que les subyace es de gran interés en función de objetivos empíricos: el modelo de comunicación asimétrica, que en el sistema colonial existe entre los invasores y los nativos, representa relaciones de interacción que requieren de los dos lados la negación y el mantenimiento simultáneos de relaciones de reconocimiento recíproco; para encontrarse en alguna forma de interacción social, el colonialista debe reconocer a los nativos como personas y menospreciarlos al mismo tiempo, lo mismo que éstos deben «aspirar al estatus de hombre y al mismo tiempo negarlo».[32] Para designar el tipo de relación social que debe resultar del recíproco desmentir de las pretensiones de reconocimiento, Sartre aduce el concepto de «neurosis», que sólo más tarde, en

30. J.-P. Sartre, *Wir sind alle Mörder.*
31. Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, pp. 150 y ss.
32. *Ibid.*, p. 151.

su gran estudio sobre Flaubert, le proporciona fundamentación sistemática. Aquí y allí, por «neurótico» no se designa un trastorno individual psíquicamente determinado, sino una deformación patológica de las relaciones de interacción que son subrepticia y recíprocamente negadas en las relaciones de reconocimiento efectivas.[33]

Los *Ensayos sobre el colonialismo* ponen en claro la confusión de Sartre acerca de en qué debe consistir un estatus de reconocimiento digno de los hombres. Por un lado, como criterio de lo que en el sistema colonialista se añade al menosprecio de los nativos, escoge la deliberada privación de los «derechos del hombre»; pero tal determinación presupone normativamente el universalismo de los derechos elementales de los que, en otros lugares, afirma que «sólo han sido una ideología mistificadora» y la legitimación «de la explotación».[34] Por ello, en el mismo contexto se considera que los nativos en el sistema colonialista se mantienen sin el reconocimiento del «estatus de hombre», porque su modo de vida y su forma específica de autorrealización no son estructuralmente tolerados. Ambas determinaciones tienen sentido en sí mismas, a condición de que se distingan cuidadosamente; pero en Sartre y en un mismo texto se confunden de tal manera que cada una pierde para sí misma su significación normativa.

En esta imprecisión conceptual se revela que, con el desarrollo de los análisis políticos de Sartre, la formación de su teoría filosófica nunca ha avanzado con paso firme. A lo largo de su vida, a pesar de algunos intentos, nunca pudo dar una justificación sistemática a los presupuestos normativos que deben tenerse en cuenta si los conflictos sociales se consideran bajo el ángulo de visión de la reciprocidad de las relaciones de reconocimiento.[35] En los escritos filosóficos del tardío Sartre siempre se encuentra esbozado un concepto normativo de reconocimiento recíproco, pero nunca desarrollado hasta el nivel de explicación que hubiera sido necesario para poder hacer de él un uso preciso en los diagnósticos de la época. Por eso Sartre en sus escritos políticos sucumbe a la misma confusión conceptual de que adolece la teoría política de Sorel; como Sartre tampoco ha trazado una línea divisoria entre

33. *Ibid.*, pp. 151 y 152.

34. *Ibid.*, p. 155; cf., al contrario, la formulación sartriana del «universalismo latente en el liberalismo burgués», en *Der Kolonialismus ist ein System*, pp. 15 y ss., esp. p. 28.

35. Para esta tesis cf. Mark Hunyadi, «Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral», en Traugott König, ed., *Sartre. Ein Kongress*, Reinbek, 1988, pp. 84 y ss.

formas jurídicas y formas más allá de lo jurídico del reconocimiento recíproco, para éste como para aquél se debe confundir el objetivo individual o colectivo de autorrealización con el de ampliación de los derechos de libertad de forma inextricable. Por ello, Sartre, como Sorel, no ha podido concederle al formalismo del derecho burgués el lugar de valoración que le corresponde en la medida en que en la lucha por el reconocimiento se ponen al descubierto aquellos tres escalones que Hegel y Mead habían diferenciado.

La corriente de pensamiento ejemplificada por Marx, Sorel y Sartre, ha aportado una serie de perspectivas y ampliaciones al modelo de una lucha por el reconocimiento que Hegel, en sus escritos de Jena, había contrapuesto a la filosofía social moderna. Marx, a pesar de estar rebasado histórico-filosóficamente, concibió el trabajo como un médium central del reconocimiento recíproco. Sorel puso de manifiesto el lado afectivo de aquel acontecimiento conflictivo sacado a la luz por Hegel: los sentimientos colectivos del menosprecio sufrido, que raramente han sido conocidos en las teorías académicas. Sartre, finalmente, con su concepto de «neurosis objetiva» preparó el camino para una perspectiva desde la que es posible percibir estructuras sociales de dominación en tanto que patología de las relaciones de reconocimiento. Pero ninguno de los tres contribuyó al desarrollo sistemático del concepto fundado por Hegel y profundizado psicosociológicamente por Mead; para ellos las implicaciones normativas del modelo de reconocimiento, que por otro lado manejan empíricamente con destreza, siempre han permanecido desconocidas, extrañas incluso, como para que pudieran retroceder a un nuevo plano de explicación.

8. MENOSPRECIO Y RESISTENCIA: SOBRE LA LÓGICA MORAL DE LOS CONFLICTOS SOCIALES

Marx, no menos que Sorel o Sartre, los tres representantes de la tradición antes elucidada, puede detenerse precientíficamente en la experiencia de que la autocomprensión de los movimientos sociales de su tiempo estaba atravesada fuertemente por el potencial semántico de la conceptualidad del reconocimiento. Para Marx, que siguió muy de cerca los primeros intentos de organización de la clase obrera, estaba fuera de duda que los objetivos globales del incipiente movimiento se orientaban en su conjunto hacia el concepto de «dignidad»; Sorel, un teórico del sindicalismo francés, empleó a lo largo de su vida la categoría de resonancia conservadora de «honor» para expresar el contenido moral de las exigencias políticas del movimiento obrero; y a Sartre finalmente le salió al paso, en el célebre libro de Frantz Fanon de los años cincuenta, un escrito de combate anticolonialista que intentaba elucidar las experiencias de los negros oprimidos en un retorno a la doctrina hegeliana del reconocimiento.[1] Un elemento esencial de la percepción política cotidiana de esos tres teóricos fue que los conflictos sociales pueden remitir a la violación de las reglas implícitas del reconocimiento recíproco, de manera que tal experiencia apenas incidió en el espacio teórico de las ciencias sociales; allí donde la categoría de la lucha social ha desempeñado un papel constitutivo para el entendimiento de la realidad social, bajo el influjo del modelo darwinista o utilitarista se estableció siempre en la significación de una concurrencia por la vida o por las oportunidades de sobrevivencia.

1. Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt, 1966; para la recepción de Hegel en Fanon también, del mismo, *Schwarze Haut, weisse Masken*, Frankfurt, 1988, cap. 7.

Ni Émile Durkheim ni Ferdinand Tönnies, que avanzan hacia la construcción de una sociología empírica con el propósito de una diagnosis crítica de la crisis moral de las sociedades modernas, conceden al fenómeno de las confrontaciones sociales un papel sistemático en el desarrollo de sus conceptos fundamentales; por mucha penetración que puedan haber conseguido en los presupuestos morales de la integración social, sacan muy pocas conclusiones teóricas para una categoría de los conflictos sociales. Por el contrario, Max Weber, que ve el proceso de socialización implícito en un conflicto de grupos sociales en torno a formas concurrentes de la conducta de la vida, en su determinación conceptual de la lucha deja sin examinar todos los aspectos relativos a la motivación moral; según la conocida formulación de la «doctrina de las categorías sociológicas», en una relación social se trata de lucha ante todo allí donde la «interposición de la propia voluntad contra la resistencia del o de los compañeros» se orienta al objetivo de elevar la capacidad de disposición sobre las oportunidades de vida.[2] Finalmente, Georg Simmel, que dedicó un célebre capítulo de su *Sociología* a la función socializadora de la lucha, considera como fuente de los conflictos, junto a los sentimientos de «hostilidad», también una «sensibilidad de la diferencia»; pero esta dimensión de la identidad personal o colectiva apenas remite a los presupuestos del reconocimiento, y las experiencias de menosprecio no pueden[3] entrar en escena como causas de conflictos sociales. Una excepción honorable, aquí como en otros muchos aspectos, la constituyen los trabajos sociológicos, influidos por el pragmatismo,[4] de la Escuela de Chicago. En el manual editado por Robert Park y Ernest Burgess, que lleva por título *Introducción a la ciencia de la sociología*, bajo la palabra «conflicto» siempre se trata de «struggle for recognition», incluso en los casos específicos de confrontaciones étnicas o nacionales;[5] ciertamente, más allá de la simple evocación de «honor,

2. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tubinga, 1976, pp. 20 y ss.

3. Georg Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig, 1908, cap. 4: «Der Streit» (pp. 247 y ss.).

4. Una revalorización convincente de la «Escuela de Chicago», la emprendió Hans Joas: «Symbolischer Interaktionismus. Von eimer Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 40 (1988), pp. 417 y ss.

5. Robert E. Park y Ernest W. Burgess, eds., *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago, 1969, p. 241.

glory and prestige», en este contexto tampoco puede experimentarse nada acerca de cómo se ha de determinar adecuadamente la lógica moral de los conflictos sociales. Con ello, en el campo de la sociología académica, la conexión interna que existe habitualmente entre el origen de los movimientos sociales y la experiencia moral de menosprecio, ya se perfila ampliamente en los principios teoréticos: los motivos de rebelión, protesta y resistencia se transformaron categorialmente en «intereses», que debían resultar de la distribución desigual de las oportunidades materiales de existencia, sin que se conexionasen de manera alguna con la red cotidiana de las posiciones de sentimientos morales. Frente al predominio que con ello ha podido lograr dentro de las modernas teorías sociales el modelo hobbesiano, los inmaduros, erróneos esbozos de Marx, Sorel y Sartre son sólo fragmentos de una teoría tradicional subyacente, nunca realmente desarrollada. Si en esta interrumpida historia, hoy intenta uno adherirse al contramodelo hegeliano, con el fin de obtener una teoría social normativa llena de contenido, debe apuntar a un concepto de lucha social fundado no en posiciones de intereses, sino en sentimientos morales de injusticia. En las páginas que siguen, se exponen los rasgos fundamentales de tal paradigma alternativo, orientado a Hegel y Mead, hasta el umbral en que comienza a perfilarse, porque nuevas tendencias dentro de la historiografía dan testimonio histórico de la conexión entre el menosprecio moral y las luchas sociales.

El análisis de una fenomenología empírica de las formas de reconocimiento ha mostrado con claridad que ninguno de los tres dominios de experiencia puede representarse adecuadamente sin referirse a un conflicto interno; en la experiencia de una forma determinada de reconocimiento estaba implícita la posibilidad de una apertura de nuevas posibilidades de identidad, de manera que la lucha en torno al reconocimiento social debía ser una consecuencia necesaria. Ciertamente, las tres esferas de reconocimiento no contienen en sí de manera absoluta el tipo de tensión moral que permita desencadenar conflictos o confrontaciones sociales; pues una lucha sólo puede caracterizarse como «social» en la medida en que sus objetivos pueden generalizarse por encima de los propósitos individuales hasta un punto en que pueden ser base de un movimiento colectivo. De ahí se deriva que la diferenciación establecida en primer lugar, el amor, en tanto que forma elemental del reconocimiento, no contiene experiencias morales que puedan conducir a la formación de conflictos sociales. Es verdad que en toda relación de amor se admite una dimensión existencial de lucha, en tanto que el equilibrio

intersubjetivo entre fusión y delimitación del yo sólo puede mantenerse por la senda de una superación de las resistencias recíprocas, pero los objetivos y deseos ligados con todo ello no pueden generalizarse más allá del círculo de las relaciones primarias, ya que nunca pueden tener legitimación pública. Las relaciones de derecho y las de valorización social, por el contrario, delimitan un espacio para los conflictos sociales, porque, conforme a su función, están orientadas por criterios sociales generalizados; a partir de normas tales como las que constituyen el principio de la responsabilidad moral o las representaciones sociales de valor, las experiencias personales de menosprecio pueden presentarse e interpretarse como algo por lo que otros sujetos también pueden ser concernidos. Por consiguiente en la relación de derecho y en la comunidad de valores, los objetivos individuales están en principio abiertos a una generalización social, mientras que en la relación de amor están encerrados en las estrechas fronteras de una relación primaria. De esta delimitación categorial resulta ya un primer y tosco concepto de lo que, en el marco de nuestras reflexiones, debe entenderse por lucha social: se trata del proceso práctico en el que las experiencias individuales de menosprecio se elucidan en tanto que vivencias-clave de todo un grupo, de manera que pueden influir, en tanto que motivos de acción, en las exigencias colectivas de una ampliación de las relaciones de reconocimiento.

En esta rápida determinación conceptual lo primero que llama la atención es el hecho negativo de que, frente a las diferenciaciones tradicionales de una teoría de los conflictos sociales, es neutral.[6] Si la lucha social se interpreta en la forma denominada de «experiencias morales», esto se acerca a una negativa de decidir en favor de formas de resistencia no violentas o violentas; descriptivamente, se deja abierto si los medios prácticos de violencia material, simbólica o pasiva, son aquellos por los que los grupos sociales intentan articular públicamente los menosprecios y violaciones vividos y elevar su protesta. El concepto propuesto también es neutro frente a la distinción tradicional de formas intencionales o no intencionales de los conflictos sociales, ya que ninguna de sus proposiciones se pronuncia sobre la medida en que los actores han de ser conscientes de las motivaciones morales de su obrar; aquí tampoco es difícil representarse casos en los que los movimientos

6. Ejemplar al respecto es Lewis A. Coser, *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied y Berlín, 1972.

sociales intersubjetivamente desconozcan el núcleo moral de su resistencia, por el hecho que se los explique a sí mismo a partir de la inadecuada semántica de simples categorías de intereses. Finalmente, la alternativa de objetivos personales o impersonales tampoco incide plenamente en relación a la lucha así entendida, porque en principio sólo puede ser determinada por ideas y exigencias generales, en las que los actores singulares ven positivamente superadas sus experiencias individuales de menosprecio; entre los objetivos impersonales de un movimiento social y las experiencias privadas de lesión de sus miembros debe existir un puente semántico capaz de permitir la elaboración de una identidad colectiva.

A la apertura descriptiva por la que se caracteriza el concepto propuesto de lucha social, por otro lado le hace frente el núcleo fijo de un contenido explicativo. A diferencia de todos los modelos de explicación utilitarios, ese concepto propone que los motivos de rebelión y de resistencia social se constituyen en un espacio de experiencias morales que brotan de la lesión de expectativas profundas de reconocimiento. Tales expectativas se enlazan intrapsíquicamente con las condiciones de formación personal de la identidad, que contienen el modelo de reconocimiento social, en cuyo marco un sujeto puede saberse respetado en su entorno sociocultural, en tanto que ser autónomo e individualizado a un tiempo. Si estas expectativas normativas son defraudadas por parte de la sociedad, esto desencadena el tipo de experiencias morales que se expresan en la sensación de menosprecio. Pero tal sentimiento de violación sólo puede devenir la base de esa resistencia colectiva si el sujeto puede articularlo en un espacio intersubjetivo de elucidación que se considera característico para todo el grupo; en esa medida, el surgimiento de movimientos sociales depende de la existencia de una semántica colectiva que permite interpretar las experiencias personales de decepción como algo por lo que, no sólo el yo individual, sino un círculo de otros sujetos, es concernido. El presupuesto de tal semántica, como observa Georg H. Mead, pueden cumplirlo doctrinas morales o ideas, que enriquecen nuestras representaciones acerca de la comunidad social normativa; con el propósito de relaciones de reconocimiento ampliadas, abren al mismo tiempo perspectivas de interpretación en las que se transparentan las causas que se consideran responsables de los sentimientos personales de lesión. Tan pronto como ideas de este tipo han conquistado influencia dentro de la sociedad, producen un horizonte de elucidación subcultural, en el que, a partir de las experiencias de me-

nosprecio dispersas y elaboradas en privado, pueden surgir los motivos morales de una lucha colectiva por el reconocimiento.

Si intentamos comprender de este modo el proceso de brote de las luchas sociales, éstas, más allá de la óptica ya designada, se relacionan con la experiencia del reconocimiento; la resistencia colectiva, que brota de la interpretación crítico-social de sentimientos de menosprecio compartidos en común, no es sólo un medio práctico de reivindicar para el futuro un modelo ampliado de reconocimiento. Como, junto a las fuentes literarias e histórico-sociales, muestran también las reflexiones filosóficas,[7] la intervención en las acciones políticas tiene también para los concernidos la función directa de arrancarles de una situación empantanada de humillación pasivamente sufrida y, por consiguiente, de ayudarles en vistas a una autorrelación nueva y positiva. El fundamento de esta motivación secundaria de la lucha depende de la estructura de la experiencia de menosprecio. En el sentimiento de la vergüenza social hemos conocido la sensación moral en que se expresa esa mengua de autorrespeto que acompaña de manera característica el sufrimiento pasivo de la humillación y del daño. Si tal situación de contención de la acción es superada prácticamente por el compromiso en una resistencia común, se le abre al individuo una forma de exteriorización de la mano de la cual puede llegar a la convicción indirectamente de su valor moral y social. En el reconocimiento que él espera de una futura comunidad de comunicación hacia unas facultades que ahora muestra encuentra el respeto social como persona que, bajo las condiciones actuales, se le niega completamente. En esa medida, la intervención individual en la lucha política le devuelve al singular algo de su perdido autorrespeto ya que demuestra públicamente la cualidad cuyo menosprecio es sentido como dolencia. Aquí aparece como refuerzo, por supuesto, la experiencia de reconocimiento que, dentro del grupo político, proporciona la solidaridad, que hace que los miembros lleguen entre sí a una especie de valoración recíproca.

De lo dicho parece resultar la representación que todas las confrontaciones sociales y todos los tipos de conflicto se conciben inicialmente según el modelo de una lucha por el reconocimiento: todo acto de resis-

7. Aquí me limito a los resultados de la literatura filosófica: Bernard P. Boxbill, *Self-Respect and Protest*; cf. también Thomas E.J. Hill, «Servility and Self-Respect», en *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge, 1991, pp. 4 y ss.; Andreas Wildt, *Recht und Selbstachtung*.

tencia o de rebelión colectiva, en cuanto a su origen, podría remitir a un espacio invariante de experiencias morales, dentro del cual la realidad social se interpreta según una gramática cambiante de reconocimiento o de menosprecio. Tal tesis llevaría a la consecuencia fatal de deber combatir de antemano la posibilidad de luchas sociales que, consciente o inconscientemente, obedecen a una lógica de intereses colectivos; que empíricamente no es así, que por consiguiente no todas las formas de resistencia pueden remitirse a la violación de pretensiones morales, lo muestran ya los múltiples casos históricos en los que el motivo de protestas y rebeliones de masas fue simplemente asegurarse la supervivencia económica. Intereses son orientaciones fundamentales finalizadas que penden de la situación social y económica de los individuos, porque éstos deben intentar mantener por lo menos las condiciones de su reproducción. Tales intereses se convierten en posiciones colectivas, en la medida en que diversos sujetos llegan a conciencia de la comunidad de su situación social y por ello se ven confrontados con el mismo tipo de tareas de reproducción. Los sentimientos de menosprecio, por el contrario, constituyen el núcleo de las experiencias morales depositadas en la estructura de las interacciones sociales, ya que los sujetos se encuentran entre sí con expectativas de reconocimiento de las que dependen las condiciones de su integridad psíquica; las acciones colectivas se originan en los sentimientos de injusticia, en la medida en que son experimentados por todo un círculo de sujetos como específicos de su propia situación social. En los intereses colectivos se apoyan los modelos de conflicto que remiten el origen y el curso de las luchas sociales al intento de grupos sociales de conservar su poder de decisión sobre determinadas oportunidades de reproducción o a incrementarlo. En la misma línea se sitúan hoy todas las posiciones que quieren ampliar el espectro de tales luchas orientadas por intereses, porque en la determinación de las oportunidades de reproducción específicas de los grupos introducen bienes culturales y simbólicos.[8] En los sentimientos colectivos de injusticia, por el contrario, se asienta un modelo que remite el origen y el curso de las luchas sociales a experiencias morales que los grupos realizan acerca de la privación del reconocimiento social o de derechos. Allí se

8. Con claridad digna de elogio y con propósito afirmativo Markus Schwingel ha demostrado esto en la teoría sociológica de Pierre Bourdieu: M. Schwingel, *Analytik der Kämpfe. Die strukturale Soziologie Pierre Bourdieus als Paradigma des sozialen Kampfes und ihr Beitrag zu einer kritischen Analyse von Macht und Herrschaft*, ms., Saarbrücken, 1991.

trata del análisis de una concurrencia en torno a bienes escasos; aquí, en cambio, del análisis de una lucha por las condiciones intersubjetivas de la integridad personal. Pero este segundo modelo de conflicto, teórico-recognoscitivo, no debe reemplazar al primero, utilitarista, sino solamente completarlo, porque ¿hasta qué punto un conflicto responde más a la lógica de la consecución de intereses que a la de la formación de reacciones morales? Pero la polarización en la dimensión del interés ha desenfocado de tal modo la visión respecto a la significación social de los sentimientos morales que al modelo de conflicto teórico-recognoscitivo le corresponde hoy no sólo la función de complemento, sino la tarea de corrección. Lo que como interés colectivo deviene elemento conductor del conflicto no debe representar lo originario ni lo último, sino que de antemano debe haberse constituido en un horizonte de experiencia moral, en el que se incluyan pretensiones normativas de reconocimiento y respeto; este es sobre todo el caso allí donde la valoración social de una persona o de un grupo está correlacionada con la medida de su disposición sobre determinados bienes, de modo que sólo su obtención puede conducir al reconocimiento correspondiente. En la dirección de tal interpretación correctiva de los conflictos sociales, apunta hoy una serie de investigaciones históricas cuya atención se dirige hacia la cultura moral cotidiana de las clases sociales subalternas. Los resultados de tales estudios pueden contribuir a justificar algo más el modelo de conflictos aquí desarrollado y a defenderlo frente a fáciles objeciones.

No en último lugar por el influjo del enfoque utilitarista la investigación histórica de los movimientos políticos estuvo tan unida al modelo de referencia de la defensa de los intereses colectivos, que tenía que permanecerle oculta la gramática moral de las luchas sociales. Esto sólo ha podido modificarse más tarde, después de que con la delimitación de los métodos de investigación antropológico-sociales y de sociología de la cultura, surgiera hace dos décadas una historiografía que pudo tomar en cuenta, más amplia y adecuadamente, los presupuestos del comportamiento social-conflictivo de las clases sociales subalternas. Esta posición aventaja al modo tradicional de escribir la historia en la atención con que investiga el horizonte de las normas morales de la acción, que ininterrumpidamente están integradas en la cotidianidad social; como los medios de la investigación del campo antropológico entran junto a la investigación histórica, salen a la luz las reglas implícitas del consenso normativo de que dependía históricamente el comportamiento reactivo político de las diferentes subculturas. Esa reorientación, en la que los

presupuestos utilitaristas de la vieja tradición pudieron ser reemplazados por premisas normativas, fue iniciada por el historiador inglés E.P. Thompson. Con sus investigaciones sobre las representaciones morales cotidianas que motivaron a las capas subalternas inglesas a la resistencia contra los comienzos de la industrialización capitalista, preparó el camino a toda una posición investigadora.[9] Thompson cree que la rebelión social no es sólo la expresión directa de experiencias de necesidad y carencia económica; lo que es sentido como una situación insoportable provisionalmente económica, más bien se mide en referencia a expectativas morales, que los concernidos elevan a la organización de la comunidad. Por ello, en la mayoría de los casos, se llega a la protesta y a la resistencia cuando una modificación de la situación social se vive como una violación del consenso tácito efectivo; en esa medida, la investigación de las luchas sociales se vincula inicialmente al presupuesto de un análisis del consenso moral que regula, de manera no oficializada, en el seno de una estructura social de cooperación, cómo están distribuidos derechos y deberes entre señores y dominados.

Este cambio de perspectiva por sí solo no podría ofrecer resultados para legitimar la tesis que las confrontaciones sociales pueden concebirse en principio según el modelo de una lucha por el reconocimiento. Sería necesaria todavía la prueba adicional de que esa violación de un consenso tácito es vivida por los afectados como un proceso que les arrebata el reconocimiento social y de que padecen en el sentimiento de su autovaloración. El primer punto de apoyo para la presentación de tal conexión motivacional, lo han aportado investigaciones históricas que han ampliado a la dimensión individual o colectiva el campo abierto por Thompson. Bajo la inclusión de los componentes de la autorrelación práctica se ha mostrado con rapidez que el consenso histórico existente en cada caso tiene para los concernidos el sentido de una regulación normativa, que fija las relaciones del reconocimiento recíproco. Barrington Moore, cuyo concepto de «contrato social implícito» enlaza con la idea de Thompson de una «economía moral», ha llevado a cabo en este dominio un trabajo pionero; sus investigaciones comparativas en torno a los levantamientos revolucionarios en Alemania, en el período de 1848 hasta 1920, desvelan que se comprometieron activa y militan-

9. Cf. Edward P. Thompson, *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt, Berlín y Viena, 1980.

temente aquellos grupos de la clase obrera que debían sentirse amenazados, en su hasta entonces reconocida autocomprensión, por los cambios sociopolíticos.[10] Moore elabora el contrato social implícito, es decir, el consenso normativo entre los grupos que cooperan en una comunidad, como un sistema de reglas, laxamente organizado, que determina las condiciones del reconocimiento recíproco. Tan pronto como ese consenso tácito es violado por las innovaciones políticamente impuestas, se produce, por lo general, el menosprecio social de la identidad enraizada en grupos particulares; se desencadena la amenaza de la lesión del autorrespeto colectivo, lo que, para Moore, origina resistencia y rebelión social sobre una amplia base política.

Barrington Moore se ve hoy reforzado en su concepción por investigaciones históricas que buscan la causa motivacional de levantamientos políticos en la violación de las representaciones del honor, propias de grupos sociales. Estos trabajos de investigación, de los que los estudios de Andreas Griessinger sobre las asociaciones artesanales en el siglo XVIII son un buen ejemplo,[11] amplían la posición de Thompson a un componente teorético de la identidad cuando, entre la decepción política de las expectativas morales y la conmoción de relaciones de reconocimiento concebidas tradicionalmente, establecen una conexión sistemática.

De investigaciones de este tipo se obtiene bastante material para al menos justificar la tesis de que las confrontaciones sociales se cumplen conforme al modelo de una lucha por el reconocimiento; resulta una grave desventaja el hecho de que los mencionados trabajos conceden poco espacio a la evidencia estructural de las relaciones de reconocimiento para estar en condiciones de ser algo más que una comprensión histórica de mundos de vida particulares. Los acontecimientos presentados, sean rebeliones espontáneas, huelgas organizadas o formas de resistencia pasiva, siempre conservan el carácter de simples episodios, porque no es clara su posición de valor en el desarrollo moral de la so-

10. Barrington Moore, *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt, 1982; cf. mi ensayo de recensión: Axel Honneth: «Moralischer Konsens und Unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung "Ungerechtigkeit", en *Allmanach. Suhrkamp Wissenschaft. Weisses Programm*, Frankfurt, 1984, pp. 108 y ss.

11. Andreas Griessinger, *Das Symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewusstsein deutscher Handwerksgesellen im 18 Jahrhundert*, Frankfurt, Berlín y Viena, 1981.

ciedad como tal. Pero sólo se cerrará el abismo entre los sucesos singulares y el proceso global de desarrollo cuando la lógica de la ampliación de las relaciones de reconocimiento se convierta en sistema de referencia de las exposiciones históricas.

Este enfoque permite concebir el modelo de conflicto hasta ahora presentado no sólo como un espacio de explicación del origen de las luchas sociales, sino también como un espacio de interpretación del proceso de formación moral. Sólo la referencia a una lógica de la ampliación de las relaciones de reconocimiento permite una ordenación sistemática de lo que de otro modo sería un acontecimiento incomprensible; las luchas y conflictos históricos, a veces peculiares, desvelan su emplazamiento en el desarrollo social cuando se capta la función que desempeñan en la consecución de un paso adelante moral en cuanto al reconocimiento. El ensanchamiento decidido de la perspectiva bajo la que deben considerarse los acontecimientos históricos exige también un cambio de nuestra orientación en cuanto al material primario de la investigación. Los sentimientos de injusticia y las experiencias de menosprecio, en que puede apoyarse la explicación de las luchas sociales, ya no sólo aparecen como motivos de acción, sino que son interrogados acerca del papel que se les atribuye en el desarrollo de las relaciones de reconocimiento. Con ello, los sentimientos morales, hasta ahora sólo materia prima emocional de los conflictos sociales, pierden su aparente inocencia y devienen momentos que aceleran o retrasan un proceso de desarrollo global. La última formulación esclarece de manera inconfundible qué exigencias le hacen frente a una posición teórica que debe poder reconstruir la lucha por el reconocimiento modélicamente, en tanto que proceso histórico de progreso moral; para distinguir en la lucha social los motivos progresistas y los regresivos, es necesaria una medida normativa que permita señalar, bajo la anticipación hipotética de una situación final aproximada, una orientación del desarrollo.

El espacio general de interpretación al que con ello estamos destinados, describe el proceso de formación moral sobre el que, a lo largo de una secuencia idealizada de luchas, se ha desarrollado el potencial normativo del reconocimiento recíproco. Tal construcción tiene su punto de partida en las diferenciaciones teóricas que derivan de las reflexiones de Hegel y de Mead. Conforme a esto, son las tres formas de reconocimiento del amor, del derecho y de la valoración social, las que, articuladas, constituyen las condiciones sociales bajo las cuales los sujetos humanos pueden llegar a una posición positiva frente a sí mismos;

ya que sólo gracias a la adquisición progresiva de autoconfianza, autorrespeto y autoestima, como una tras otra garantiza la experiencia de las tres formas de reconocimiento, una persona puede concebirse ilimitadamente como autónoma e individualizada e identificarse con sus objetivos y sus deseos. Pero esta tripartición se debe a una proyección teórica, sobre un hipotético punto de origen de diferenciaciones que sólo han podido obtenerse en las sociedades modernas; pues en nuestro análisis hemos visto que la relación de derecho sólo ha podido desprenderse del espacio moral de la valoración social cuando se somete a una moral posconvencional. En esa medida, está al alcance de la mano aceptar una forma de interacción social, como situación originaria del proceso de formación que ha de describirse, en la que los tres modelos de reconocimiento estaban aún indiferenciadamente delimitados. En su favor puede hablar también la existencia de una moral interna, en la que los aspectos de dedicación no estaban enteramente separados ni de los derechos del miembro de la estirpe ni de la valoración social.[12] El proceso de aprendizaje moral que el marco interpretativo enfocado debe presentar modélicamente debe por ello realizar dos operaciones es una: llevar a cabo simultáneamente una diferenciación de los distintos modelos de reconocimiento y, dentro de las esferas de interacción así proporcionadas, exponer el potencial interno de cada una. Si en ese sentido distinguimos entre imposición de nuevos niveles de reconocimiento y elaboración de sus propias estructuras, no es difícil reconocer que sólo el segundo proceso debe remitirse al empuje de las luchas sociales.

Mientras la diferenciación de los modelos de reconocimiento remite a luchas sociales que, sólo en un sentido muy amplio de limitación de los potenciales de subjetividad, pueden tener que ver con exigencias de reconocimiento, con su resultado se alcanza un nivel sociocultural en el que las estructuras en sentido propio pueden ser eficaces. Tan pronto como el amor a las personas se separa de su reconocimiento jurídico y de su valoración social, surgen tres formas de reconocimiento, dentro de las cuales están depositados distintos tipos de lucha con potenciales específicos de desarrollo. Sólo entonces, en las relaciones de derecho, con las posibilidades de universalización y materialización, y en la comunidad valorativa con la posibilidad de individualización e igualación, se incorporan estructuras normativas que, más allá de la experiencia de

12. Cf. Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt, 1969.

menosprecio, emocionalmente sobrecargada, pueden ser accesibles y que en las luchas que de ahí derivan han de resarcirse; el terreno fecundo para tales formas de resistencia lo preparan semánticas subculturales en las que se encuentra un lenguaje común para tales sentimientos de injusticia, que como siempre de manera indirecta apunta a la posibilidad de una ampliación de las relaciones de reconocimiento. Describir el camino ideal por el que estas luchas pueden haber desatado el potencial normativo del derecho moderno y de la valoración, es la tarea del marco interpretativo enfocado. En efecto, éste permite que surja la conexión objeto-intencional en la que los procesos históricos no aparecen como simples acontecimientos, sino como etapas de un proceso de formación conflictivo, que lleva a una ampliación paulatina de las relaciones de reconocimiento. La significación que se atribuye a las luchas particulares se mide según la contribución positiva o negativa que han aportado a la realización de formas de reconocimiento no distorsionadas. Tal medida no puede lograrse independientemente de una anticipación hipotética acerca de una situación comunicativa en la que las condiciones intersubjetivas de la integridad de la persona aparecen como cumplidas. Así, al final, la doctrina de Hegel de la lucha por el reconocimiento sólo se puede actualizar entonces bajo pretensiones moderadas, incluso si su concepto de eticidad llega de nuevo a valer en una forma modificada, desustancializada.

9. CONDICIONES INTERSUBJETIVAS DE INTEGRIDAD PERSONAL: UN CONCEPTO FORMAL DE ETICIDAD

Si la idea de una «lucha por el reconocimiento» ha de entenderse como un marco crítico de interpretación del proceso de desarrollo social, se requiere exclusivamente una justificación teórica del punto de vista normativo desde el que aquélla pueda conducirse: describir la historia de las luchas sociales como un proceso orientado exige anticipar hipotéticamente una situación final provisoria, a partir de cuyo ángulo sea posible un ordenamiento y un movimiento de los acontecimientos particulares. Tanto en Hegel como en Mead se había encontrado, en el punto denominado con ello, el esbozo modélico de una relación de reconocimiento posconvencional que integraba en un solo espacio al menos el modelo del reconocimiento recíproco jurídico y moral, aunque no el familiar; ambos pensadores, como se ha expresado, coincidían en el convencimiento de que los sujetos deben encontrar en una sociedad moderna reconocimiento en tanto que seres autónomos e individualizados. Esta escueta referencia da una indicación clara de que la situación final que debe esbozarse no debe captarse solamente en conceptos correspondientes a un entendimiento estrecho de la moral. Hoy por «moral» se entiende, en la tradición kantiana, en general el punto de vista que permite aportar a todos los sujetos el mismo respeto, o tener en cuenta sus ocasionales intereses de una manera idéntica y leal. Pero tal formulación es demasiado estrecha para integrar todos los aspectos que constituyen el objetivo de un reconocimiento no distorsionado e ilimitado. Antes de cualquier realización acerca del contenido, es preciso esclarecer el estatus metódico que debe pretender una teoría normativa que pueda describir el punto final hipotético de un ensanchamiento de las relaciones de reconocimiento. Aquí me parece conveniente hablar de un

concepto formal de vida buena, esto es: de eticidad. Sólo tal justificación metódica permite en un segundo paso acoger una vez más las intenciones de Hegel y de Mead para circunscribir la idea de relaciones de reconocimiento postradicionales; concepto que debe contener todos los presupuestos intersubjetivos que deben cumplirse hoy para que los sujetos puedan saberse protegidos en las condiciones de su autorrealización.

1. En la tradición que se remonta a Kant, como se ha dicho, se entiende por «moral» la posición universalista en que nosotros respetamos a todos los sujetos como «fines en sí mismos» o como personas autónomas. Por «eticidad» se designa al contrario el ethos encarnado en un mundo de vida particular y sobre el que sólo se enuncian juicios normativos, en la medida en que es posible acercarse, más o menos, a las exigencias de aquellos principios morales generales.[1] A esta desvalorización de la eticidad hoy se contrapone su revalorización en aquellas corrientes filosófico-morales que intentan reconsiderar a Hegel o la antigua ética. Aquí frente a la tradición kantiana se plantean objeciones: que no da respuesta a la pregunta decisiva, ya que no logra mostrar el objetivo de la moral en su totalidad y, ni siquiera, en los objetivos concretos de los sujetos humanos; con la intención de llevar a cabo esto, se debe invertir la relación entre moralidad y eticidad, ya que la validez de los principios morales se hace depender de las concepciones, históricamente cambiantes, de la vida buena, es decir, de las posiciones éticas.[2] Sin embargo, la argumentación que hasta ahora hemos seguido en la reconstrucción del modelo de reconocimiento, apunta a una posición que ninguna de las dos alternativas parece adoptar de manera unívoca. Nuestro principio se aparta de la tradición kantiana, porque no se trata de la autonomía moral del hombre, sino de las condiciones de su autorrealización; por ello, la moral entendida desde el punto de vista del respeto universal, deviene una motal que, bajo múltiples preparativos de

1. Cf. Herbert Schnädelbach, «Was ist Neoaristotelismus?», en Wolfgang Kuhlmann, ed., *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt, 1986, pp. 38 y ss.; Jürgen Habermas, «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», *Ibid.*, pp. 16 y ss.; Charles Larmore, *Patterns of Moral Complexity*.

2. Cf. Alasdair MacIntyre, *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt, 1987 (hay trad. cast.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987); además la contribución correspondiente en Axel Honneth, ed., *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt, 1992.

protección, sirve al objetivo general de posibilitar una vida buena. Pero este concepto de bien, en oposición al alternativo de las corrientes que se apartan de Kant, no debe ser entendido como expresión de convicciones valorativas sustancialistas, que constituyan el ethos de una concreta comunidad de tradición. Se trata más bien de los elementos estructurales de la eticidad que pueden normativamente destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, desde el punto de vista general de la posibilidad comunicativa de la autorrealización. Por eso, el principio teórico-recognoscitivo, en la medida en que hasta aquí lo hemos desarrollado, está entre una teoría moral que retorna a Kant y las éticas comunitaristas: con la primera comparte el interés por posibles normas generales, que pueden concebirse como las condiciones de distintas posibilidades, pero con éstas, la orientación al objetivo de la autorrealización humana.[3]

Es cierto que se ha conseguido poco con esta determinación elemental de la posición, porque todavía sigue siendo poco claro cómo puede ser posible ese concepto formal de eticidad. Con el concepto de eticidad ahora se designa el conjunto de condiciones intersubjetivas de las que puede demostrarse que, como presupuestos necesarios, sirven para la autorrealización individual. Pero ¿cómo pueden encontrarse enunciados generales acerca de tales condiciones de posibilidad, si cualquier explicación de la estructura de autorrealización está inmediatamente en peligro de convertirse en una exposición de ideales de vida determinados e históricamente peculiares? Las determinaciones que se buscan deben por tanto ser tan abstractas y formales que no despierten la sospecha de representar simples sedimentaciones de interpretaciones concretas de la vida buena. Pero, por otro lado, deben también ser tan plenas materialmente en cuanto al contenido, que con su ayuda pueda experimentarse más acerca de las condiciones de autorrealización de lo que es posible con la indicación kantiana de la autonomía individual. La clave para un esclarecimiento más amplio la proporciona aquí una evocación de los resultados que obtuvimos en la reconstrucción de las diferentes formas de reconocimiento.

En la transformación naturalista de la doctrina hegeliana del reconocimiento Mead había puesto de relieve lo que ha podido indicar en particular nuestra verificación empírica; los diferentes modelos de reconocimiento que en Hegel se habían destacado unos de otros, pueden

3. Para formular tal posición mediana he recibido importantes incitaciones de Martin Seel, *Das Gute und das Richtige*, ms., 1991.

concebirse como las condiciones intersubjetivas en las que los sujetos humanos pueden conseguir ocasionalmente nuevas formas positivas de autorrelación. La conexión que existe entre experiencia de reconocimiento y comportamiento hacia sí mismo resulta de la estructura intersubjetiva de la identidad personal: *los individuos se constituyen como* personas solamente porque, a partir de la perspectiva aquiescente o alentadora de los otros, aprenden a referirse a *sí mismos* como seres a los que se atribuyen cualidades o capacidades positivas. El perímetro de tales cualidades y el grado de la autorrelación positiva crece con las nuevas formas de reconocimiento que el singular como sujeto puede referir a sí mismo. Así, en la experiencia del amor están depositadas las oportunidades de la autoconfianza en la experiencia del reconocimiento jurídico, las del autorrespeto, y en la experiencia de la solidaridad, finalmente, las de la autoestima.

Con estas breves referencias se consigue más para el propósito que perseguimos de lo que a primera vista parece: porque el hecho de que la posibilidad de la autorrelación positiva sólo se da por la experiencia del reconocimiento puede entenderse como una indicación de las condiciones necesarias para la autorrealización individual. Como en otros contextos, también aquí la prueba negativa proporciona una primera, tosca, forma de fundamentación; sin la suposición de un determinado grado de autoconfianza, en la autonomía jurídicamente garantizada y en la seguridad acerca del valor de las propias capacidades, no es pensable un logro de la autorrealización, si por ello debe entenderse un proceso de realización no forzada de los objetivos vitales que uno escoge. «No forzada» o «libertad» no significan simplemente ausencia de coerción o influjo exterior en tal proceso, sino que significan al mismo tiempo falta de bloqueos internos, de frenos y angustias psíquicas;[4] esta segunda forma de libertad, en sentido positivo, debe entenderse como una especie de confianza hacia dentro, que al individuo le ofrece seguridad tanto en la articulación de las necesidades como en el empleo de sus facultades. De tales seguridades, modos, por consiguiente, de trato relajado consigo mismo, previamente se mostró que constituyen dimensiones de la autorrelación positiva, a las que sólo se llega por el camino de la experiencia del reconocimiento. En este sentido, la libertad de una autorealización depende de presupuestos que no están a disposición del su-

4. Cf. Charles Taylor, «Der Irrtum der negativen Freiheit», en *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt, 1988, pp. 118 y ss.

jeto humano, ya que sólo puede lograrlos con ayuda del otro en la interacción. Los diferentes modelos de reconocimiento representan las condiciones intersubjetivas que necesariamente hemos de pensar si queremos describir las estructuras generales de una vida lograda.

No es difícil ver que las condiciones así perfiladas satisfacen los criterios metodológicos que, de antemano, hemos establecido en vistas a un concepto formal de eticidad. Por una parte, los tres modelos diferentes de reconocimiento, que deben valer como presupuestos de una autorrealización lograda, son, según su determinación, lo bastante formales o abstractos para no despertar la sospecha de que encarnan determinados ideales de vida. Por otra parte, la exposición de estas tres condiciones desde el punto de vista del contenido, son lo bastante ricas como para enunciar algo más que las estructuras generales de una vida conseguida, tal como se contiene en la simple indicación de la autodeterminación individual. Las formas de reconocimiento del amor, el derecho y la solidaridad constituyen los preparativos intersubjetivos de protección que aquellas condiciones aseguran a la libertad interior y exterior, y a la que está destinado el proceso de una articulación y realización no forzadas de los objetivos de vida individual; como, además, no representan determinadas estructuras institucionales, sino solamente modelos generales de comportamiento, pueden diferenciarse como elementos estructurales de la totalidad concreta de toda forma particular de vida.

Pero una dificultad más vasta se alza ante la concepción que tenemos ante la vista del hecho que dos de las tres formas de reconocimiento encierran en sí el potencial de un desarrollo normativo; como ya se ha mostrado, la relación de derecho y la comunidad de valoración, están abiertas por procesos de reconfiguración en la dirección de un incremento de universalidad o de igualdad. Con este potencial interno de desarrollo, penetra en las condiciones normativas de la autorrealización un índice histórico que debe delimitar nuestro concepto formal de eticidad en cuanto a sus pretensiones. Lo que vale como presupuesto intersubjetivo de una vida lograda, deviene una magnitud históricamente variable determinada por el nivel de desarrollo actual del modelo de reconocimiento. El concepto formal pierde su intemporalidad, ya que hermenéuticamente depende en cada caso de un presente infranqueable.

2. Un concepto formal de eticidad engloba las condiciones cualitativas de autorrealización que pueden destacarse de la multiplicidad de todas las formas particulares de vida, en la medida en que constituyen con-

diciones generales de la integridad de los sujetos. Pero como tales condiciones están abiertas a posibilidades de un más alto desarrollo normativo, ese concepto formal no está por encima de cualquier cambio histórico, sino ligado a la específica situación de arranque de su propio origen. Para nuestro objetivo, de esta delimitación resulta la obligación de introducir los tres modelos de reconocimiento en el sentido histórico, que como elementos de eticidad sólo pueden valer en su respectivo más alto grado de desarrollo. Cómo deben estar constituidos los presupuestos normativos de la posibilidad de la autorrealización es algo que siempre se muestra sólo en las condiciones históricas de un presente que ya ha abierto la perspectiva de un perfeccionamiento normativo de las relaciones de reconocimiento. La idea de una eticidad democrática postradicional, tal como se perfila a raíz de esta argumentación, la desarrolló primero el joven Hegel y luego Mead conforme a premisas posmetafísicas. En medio de todas sus diferencias, ambos expusieron un mismo ideal de sociedad, en la que los logros universalistas de la igualdad y del individualismo se han expresado de tal modo en el modelo institucional, que todos los sujetos logran reconocimiento en tanto que autónomos e individuales: como iguales y, sin embargo, en tanto que personas específicas. Los dos pensadores elaboran este modelo específico de interacción social en forma de una red de relaciones de reconocimiento diferenciadas en las que los individuos pueden saberse confirmados, en cada caso, en una de las dimensiones de su autorrealización. Con esto, tanto Hegel como Mead se acercan en la mayor medida de lo posible a la idea normativa, que aquí intentamos perfilar, de un concepto formal de eticidad, ligado no obstante históricamente; aunque es imposible el recurso inmediato a uno de sus modelos, porque de ambos ha podido mostrarse que en ellos han influido de manera problemática los prejuicios históricos de sus respectivas épocas.

En el caso de Hegel, esto aparece ya en el tratamiento de la relación de reconocimiento que, en tanto que condición elemental de autorrealización, ha tenido que presentar el núcleo intersubjetivo de una forma postradicional de eticidad; en la elucidación del «amor», en su *Filosofía del derecho*, ha sido tan fuertemente influenciado por los datos institucionales de su tiempo que, al final, sólo pudo extraer el modelo de relación patriarcal de la familia burguesa.[5] Si se elimina esta concreción que

5. Instructivo a este respecto, Gabriele Neuhäuser, *Familiäre Sittlichkeit und Anerkennungsformen bei Hegel*, Frankfurt, 1992.

induce a confusión, queda una representación como la aquí desarrollada en ejemplar referencia a la teoría psicoanalítica de la relación objetal: en el tenso equilibrio entre fusión y delimitación del yo, cuya resolución forma parte de cualquier relación primaria lograda, los sujetos pueden sentirse recíprocamente amados porque pueden quedarse solos sin angustia. Tal modo de autoconfianza constituye el presupuesto elemental de todo tipo de autorrealización, en la medida en que al singular le permite acceder a la libertad interna que le hace posible la articulación de sus propias necesidades; según esto la experiencia del amor representa, cualquiera que sea la forma que históricamente haya adoptado, el núcleo más profundo de cualquier forma de vida que se califique de «ética». Según su determinación fundamental el amor permanece inalterado porque en él no está depositado el potencial de un desarrollo normativo, ni siquiera en la red intersubjetiva de una forma postradicional de eticidad. Pero, por otro lado, también es posible que sus caracteres fundamentales invariantes puedan desarrollarse tanto más indistorsionados y libres, cuanto más los actores comparten derechos, que los ponen cara a cara en relaciones de amistad o de amor. En esa medida un concepto formal de eticidad postradicional debe estar situado de tal manera que pueda defender el igualitarismo radical del amor de todos los influjos y coerciones exteriores; en este punto la exposición del modelo de reconocimiento del amor es tangente con la de las relaciones de derecho, que debe valer como segunda condición de la integridad personal.

El modelo de reconocimiento de la relación de derecho no se puede construir sin referencia a los desarrollos normativos a que estuvieron sometidos desde la formación de la sociedad moderna; con ello se ha puesto de manifiesto que las relaciones de reconocimiento jurídico encierran en sí un potencial moral que, más allá de las luchas, puede desarrollarse en dirección a un ascenso tanto de la generalidad como de la sensibilidad al contexto. De este hecho no han dado bastante cuenta ni Hegel ni Mead cuando, en sus esbozos de una eticidad postradicional, incluyeron la relación moderna de derecho como una condición central. Tanto antes como después, los fundamentos que aducen ambos pensadores son convincentes para justificar la significación de los derechos de libertad individual en cuanto a los objetivos de una autorrealización humana; sólo en la medida en que, con la introducción del derecho burgués, a todos los sujetos se les abre inicialmente un espacio de libre decisión, cada uno de ellos está en las mismas condiciones de establecer las metas de su vida, sin influjos externos. Dicho brevemente, la auto-

realización está destinada al presupuesto social de una autonomía jurídicamente protegida, porque sólo con su ayuda puede concebirse cualquier sujeto como persona que puede entrar frente a sí misma en una relación de verificación reflexiva de los propios deseos. Pero Hegel y Mead, por otra parte, han limitado tanto la relación de derecho a la simple existencia de derechos liberales de libertad, que ninguno de los dos se ha percatado de que su disfrute individual puede depender de sus condiciones de aplicación. Los presupuestos jurídicos de la autorrealización representan una magnitud susceptible de desarrollo, porque puede ser mejorada en la dirección de una más atenta consideración de la situación particular del singular sin que se pierda su contenido universalista; por ello la relación moderna de derecho, sólo cuando es pensada ampliada con ese elemento material, puede entrar como un segundo elemento en la red intersubjetiva de una eticidad postradicional.

Dentro de este marco ético, un derecho así concebido lleva consigo un efecto delimitante tanto sobre la relación de amor como sobre las condiciones, todavía no esclarecidas, de solidaridad. En el dominio interior de las relaciones primarias, el modelo de reconocimiento jurídico incide porque el singular debe ser protegido del peligro de una violencia física que está depositada estructuralmente en el equilibrio precario de todo lazo emocional: a las condiciones intersubjetivas que hoy posibilitan la integridad personal pertenece no sólo la experiencia del amor, sino también la protección frente a las lesiones que puedan estar ligadas causalmente con aquélla. Sobre las condiciones de solidaridad, la relación de derecho moderna tiene influjo porque establece límites normativos a los que debe subordinarse de manera general la formación de los horizontes de valor que sostienen la comunidad; por ello, sin referencia a los principios del derecho, no puede esclarecerse en qué medida la solidaridad tiene que entrar como un elemento más amplio en el conjunto de condiciones de una eticidad postradicional.

Fueron una vez más Hegel y Mead quienes ya ofrecieron argumentos decisivos de por qué, incluso en las condiciones modernas, los sujetos siguen destinados aún a un horizonte de valor globalizador. Como los individuos deben saberse reconocidos también en sus capacidades y cualidades particulares para estar en condiciones de autorrealizarse necesitan una valoración social que sólo puede lograrse sobre la base de objetivos colectivamente compartidos. Pero los dos pensadores no asumen este tercer modelo de reconocimiento en la forma en la que, respectivamente, habían podido encontrarla, sino que le dan un decisivo

giro hacia lo normativo. Por tal deben entenderse horizontes éticos de valor, que son abiertos o plurales, de modo que cualquier miembro de la sociedad conserve la oportunidad de saberse socialmente valorado en sus capacidades. Por la culminación normativa que con ello experimenta la categoría normativa de comunidad de valor, van de par dos ventajas teóricas, acerca de cuyo alcance ni Hegel ni Mead consiguieron una claridad suficiente. La línea de desarrollo, en la relación de reconocimiento de la valoración social, por un lado, debe estar preindicada, porque contiene la posibilidad de una más amplia uniformización e individualización y debe prolongarse en el futuro, no sólo por encima del presente, para alcanzar a la representación que aquéllas perfilan; pero, por otro lado, está de tal modo depositada, que sólo ella permite valores constituyentes de comunidad compatibles con las condiciones morales del derecho moderno, es decir, con la autonomía individual de cada uno de los singulares. Tanto el joven Hegel como Mead han querido representarse de tal modo el futuro de la sociedad moderna, que ésta engendra un nuevo y abierto sistema de valores en cuyo horizonte los sujetos aprenden a valorarse recíprocamente en sus objetivos de vida libremente escogidos. Con ello, ambos se han visto empujados hasta el umbral en que comienza a perfilarse un concepto de solidaridad social que apunta a la posibilidad de una valoración simétrica entre ciudadanos jurídicamente autónomos. Pero en la respuesta a la cuestión acerca de cómo sería posible llenar de contenido esa idea moderna de solidaridad, no sólo se separan las orientaciones resolutivas de los dos pensadores, sino que cada uno de ellos fracasa a su manera.

Nuestro concepto formal de una eticidad postradicional no está cerrado, como queda claro en lo ya expuesto, si no puede al menos indicar el lugar en el que habrían de encajar los valores materiales. Porque el intento de arrancar de las condiciones intersubjetivas de la integridad personal, para alcanzar a los universales normativos de una vida lograda, debe al final incluir el modelo de reconocimiento de una solidaridad social que sólo puede surgir de objetivos colectivamente compartidos; porque, por su lado, éstos se subordinan a las delimitaciones normativas que se establecen con la autonomía, jurídicamente garantizada, de todos los sujetos, resulta de su colocación en un complejo de relaciones que debe coexistir con los modelos de reconocimiento del amor y del derecho. El joven Hegel ha intentado establecer en sus escritos de Jena, en el lugar así descrito, la solidaridad entendida como forma de comunicación de todos los ciudadanos; pero la ventaja que le había proporciona-

do la mayor formalidad posible, la pagó al precio de la desventaja de no disponer ya de ninguna indicación de experiencias a las que se debe el origen de tales sentimientos solidarios. George H. Mead, por el contrario, había concebido, como Durkheim en la misma época, la división social del trabajo como el objetivo del que debe surgir esa fuerza solidaria por la que todos los sujetos pueden saberse valiosos; su iniciativa debía, no obstante, fracasar en que la organización de la división social del trabajo, en realidad sólo la valoración de las diferentes realizaciones del trabajo, depende por su parte de representaciones de valor éticas que, en tanto que tales, debían neutralizarse en relación a las exigencias técnicas.

Ambos, Hegel no menos que Mead, han fracasado a la hora de determinar un horizonte abstracto de valores éticos que esté abierto a los diferentes objetivos de vida sin perder la cohesión de la formación de la identidad colectiva. Pero los doscientos años transcurridos desde los tempranos escritos de Hegel, y los cien que nos separan de las especulaciones de Mead, han realzado aún más la necesidad de tal forma de integración. Entretanto, en las sociedades modernas, los trastornos socioestructurales han ampliado tanto las posibilidades objetivas de autorrealización que la experiencia de una diferencia individual o colectiva ha dado el impulso a toda una serie de movimientos políticos; sus exigencias sólo pueden satisfacerse a largo plazo si se accede a transformaciones culturales que traigan consigo una ampliación radical de las relaciones de solidaridad. En esta situación nueva, del concepto aquí esbozado, a partir del fracaso de los proyectos de Hegel y Mead, sólo se puede extraer la enseñanza de que hay que contentarse con una tensión insuperable: no se puede renunciar a hacer que, junto a las formas de reconocimiento del amor y de la relación de derecho desarrolladas, entren en consideración también valores materiales que deben estar en condiciones de engendrar una solidaridad postradicional. Pero tampoco se puede llenar el lugar, que se perfila como lugar de lo particular en la armazón de relaciones de una forma moderna de eticidad, pues si aquellos valores materiales apuntan más bien en dirección de un republicanismo político, de un ascetismo ecológicamente fundado o de un existencialismo colectivo, o si éstos, por su parte, presuponen transformaciones en las realidades económico-sociales, o bien son compatibles con las condiciones de una sociedad capitalista, tal problema no es cosa de la teoría, sino del futuro de las luchas sociales.

BIBLIOGRAFÍA

Alexander, Jeffrey C. (1982), *Theoretical Logic in Sociology*, vol. II, Londres.

Alexy, Robert (1986), *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt.

Angehrn, E., y Georg Lohmann, eds. (1986), *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie*, Königstein.

Bambey, Andrea (1991), *Das Geschlechterverhältnis als Anerkennungsstruktur. Zum Problem der Geschlechterdifferenz in feministischen Theorien*, Studientexte zur Sozialwissenschaft, vol. especial 5, Frankfurt.

Barth, Hans (1959), *Masse und Mythos*, Hamburgo.

Baumgarten, Eduard (1938), *Die geistigen Grundlagen des amerikanischen Gemeinwesens*, vol. II, *Der Pragmatismus: R.W. Emerson, W. James, J. Dewey*, Frankfurt.

Benhabib, Seyla (1989), «Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie», en E. List, ed., *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt, pp. 454 y ss.

Benjamin, Jessica (1988), *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism, and the Problems of Domination*, Nueva York.

Berding, Helmut (1969), *Rationalismus und Mythos. Geschichtsauffassung und politische Theorie bei Georges Sorel*, Minden y Viena.

Berger, Peter L., B. Berger y H. Kellner (1987), *Das Unbehagen in der Modernität*, Frankfurt.

Bergmann, Martin S. (1987), *The Anatomy of Loving*, Nueva York.

Berlin, Isaiah (1982), «Georges Sorel», en *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte*, Frankfurt.

Bettelheim, Bruno (1982), *Erziehung zum Überleben. Zur Psychologie der Extremsituation*, Munich.

Blasche, Siegfried (1975), «Natürliche Sittlichkeit und bürgerliche Gesellschaft. Hegels Konstruktion der Familie als sittliche Intimität im entsittlichten Leben», en Manfred Riedel, ed., *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 vols., Frankfurt, pp. 312 y ss.

Bloch, Ernst (1961), *Naturrecht und menschliche Würde*, en *Gesamtausgabe*, vol. 6, Frankfurt (hay trad. cast.: *Derecho natural y dignidad humana*, Aguilar, Madrid, 1980).

Bobbio, Norberto (1975), «Hegel und die Naturrechtslehre», en Manfred Riedel, ed., *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 vols., Frankfurt, pp. 81 y ss.

Borkenau, Franz (1934), *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild*, París.

Bourdieu, Pierre (1982), *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*, Frankfurt.

Bowlby, John (1975), *Bindung*, Munich.
— (1982), *Das Glück und die Trauer. Herstellung und Lösung affektiver Bindungen*, Stuttgart.
Boxbill, Bernard P. (1976-1977), «Self-Respect and Protest», en *Philosophy and Public Affairs*, 6.ª parte, pp. 58 y ss.
Branden, Nathaniel (1969), *The Psychology of Self-Esteem*, Los Ángeles.
Breakwell, Glyris M., ed. (1983), *Threatened Identities*, Nueva York.
Brotz, Howard, ed. (1966), *Negro Social and Political Thought*, Nueva York.
Buck, Günther (1976), «Selbsterhaltung und Historizität», en Hans Ebeling, ed. (1976), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt, pp. 144 y ss.
Bullowa, Margret, ed. (1979), *Before Speech. The Beginning of Interpersonal Communication*, Cambridge.
Coser, Lewis A. (1972), *Theorie sozialer Konflikte*, Neuwied y Berlín.
Darwall, Stephen L. (1977), «Two Kinds of Respect», *Ethics*, vol. 88, primera parte, pp. 36 y ss.
Dewey, John (1894-1895), «The Theory of Emotion I and II», *Psychological Review*, 1894 (I), pp. 553 y ss.; *Psychological Review*, 1895 (II), pp. 13 y ss.
Dülmen, Richard van, ed. (1988), *Armut, Liebe, Ehre. Studien zur historischen Kulturforschung*, Frankfurt.
Düsing, Edith (1986), *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*, Colonia.
Eagle, Morris N. (1988), *Neuere Entwicklungen in der Psychoanalyse. Eine kritische Würdigung*, Munich y Viena.
Ebeling, Hans, ed. (1976), *Subjektivität und Selbsterhaltung. Beiträge zur Diagnose der Moderne*, Frankfurt.
Erikson, Erik H. (1974), *Identität und Lebenszyklus*, Frankfurt.
Fanon, Frantz (1966), *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt.
— (1988), *Schwarze Haut, weiße Masken*, Frankfurt.
Feinberg, Joel (1970), «The Nature and Value of Rights», *Journal of Value Inquiry*, 4, pp. 243 y ss.
— (1980), *Rights, Justice and the Bounds of Liberty. Essays in Social Philosophy*, Princeton, N. J.
Fichte, Johann Gottlieb (1971), *Fichtes Werke*, Immanuel Hermann Fichte, ed., vol. 3, Berlín.
Freud, Sigmund (1972), «Hemmung, Symptom und Angst», *Gesammelte Werke*, vol. XIV, Frankfurt.
Freund, M. (1972), *Georges Sorel. Der revolutionäre Konservatismus*, Frankfurt.
Freyer, Hans (1986), *Machiavelli*, Weinheim.
Gehlen, Arnold (1969), *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Frankfurt.
Gilbert, Paul (1991), *Human Relationships. A Philosophical Introduction*, Oxford.
Giusti, Miguel (1987), *Hegels Kritik der modernen Welt*, Wurzburgo.
Greenberg, Jay R., y Stephen A. Mitchell (1983), *Object Relations in Psychoanalytic Theory*, Cambridge, Ma.
Grießinger, Andreas (1981), *Das symbolische Kapital der Ehre. Streikbewegungen und kollektives Bewußtsein deutscher Handwerkergesellen im 18. Jahrhundert*, Frankfurt, Berlín y Viena.
Gurevich, Aron (1897), *Zur Geschichte des Achtungsbegriffs und zur Theorie der sittlichen Gefühle*, Wurzburgo.

Habermas, Jürgen (1968), *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, Frankfurt (hay trad. cast.: *Ciencia y técnica como «ideología»*, Tecnos, Madrid, 1986).

— (1971), *Theorie und Praxis*, Frankfurt (hay trad. cast.: *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*, Tecnos, Madrid, 1987).

— (1976), *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt (hay trad. cast.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid, 1992[5]).

— (1985), *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt (hay trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1993[4]).

— (1986), «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», en Wolfgang Kuhlmann, ed., *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt, pp. 16 y ss.

— (1988), *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt (hay trad. cast.: *El pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990).

Harlow, H. F. (1958), «The Nature of Love», *American Psychologist*, 13.

Hegel, G. W. F. (1967), *System der Sittlichkeit*, Nachdruck der Lasson-Ausgabe, Hamburgo.

— (1969), *Jenaer Realphilosophie*, Hamburgo.

— (1970), *Jenaer Schriften 1801-07*, en *Werke in 20 Bänden*, Karl Markus Michel y Eva Moldenhauer, eds., vol. 2, Frankfurt.

— (1970), *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften III*, en *Werke in 20 Bänden*, vol. 10, Frankfurt.

— (1986), *System der spekulativen Philosophie*, Hamburgo.

Henrich, Dieter (1971), *Hegel im Kontext*, Frankfurt.

—, y Rolf-Peter Horstmann, eds. (1982), *Hegels Philosophie des Rechts*, Stuttgart.

Hill, Thomas E. G. (1991), *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge.

Hobbes, Thomas (1966), *Leviathan*, Neuwied y Berlín (hay trad. cast.: *Leviatán*, Alianza Editorial, Madrid, 1993[4]).

Honneth, Axel (1980), «Arbeit und instrumentales Handeln», en A. Honneth y U. Jaeggi, eds., *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt, pp. 185 y ss.

— (1984), «Moralischer Konsens und Unrechtsempfindung. Zu Barrington Moores Untersuchung "Ungerechtigkeit"», en *Suhrkamp Wissenschaft. Weißes Programm. Almanach*, Frankfurt, pp. 108 y ss.

— (1987), «Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Weg zu einer intersubjektivistischen Freiheitslehre», *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 2, pp. 82 y ss.

— (1988), *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt.

— (1989), «Logik der Emanzipation. Zum philosophischen Erbe des Marxismus», en H. L. Krämer y C. Leggewie, eds., *Wege ins Reich der Freiheit*, Berlín, pp. 86 y ss.

— (1989), «Moralische Entwicklung und sozialer Kampf. Sozialphilosophische Lehren aus dem Frühwerk Hegels», en A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer, eds., *Zwischenbetrachtungen. Im Prozeß der Aufklärung*, Frankfurt, pp. 549 y ss.

— (1990), *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt.

— (1990), «Integrität und Mißachtung. Grundmotive einer Moral der Anerkennung», *Merkur*, n.º 501, pp. 143 y ss.

— ed. (1992), *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt.

—, y Urs Jaeggi, eds. (1980), *Arbeit, Handlung, Normativität*, Frankfurt.
—, y Hans Joas (1987), «War Marx ein Utilitarist? Für eine Gesellschaftstheorie jenseits des Utilitarismus», en Akademie der Wissenschaften der DDR, ed., *Soziologie und Sozialpolitik. I. Internationales Kolloquium zur Theorie und Geschichte der Soziologie*, Berlín, pp. 148 y ss.
Horstmann, Rolf-Peter (1972), «Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption», en *Philosophische Rundschau*, Jg. 19, pp. 87 y ss.
— (1975), «Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie», en Manfred Riedel, ed. (1975), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 vols., Frankfurt, pp. 276 y ss.
Hösle, Vittorio (1987), *Hegels System*, vol. 2: *Philosophie der Natur und des Geistes*, Hamburgo.
Hunyadi, Mark (1988), «Sartres Entwürfe zu einer unmöglichen Moral», en Traugott König, ed., *Sartre. Ein Kongreß*, Reinbek, pp. 84 y ss.
Ihering, Rudolf von (1905), *Der Zweck im Recht*, 2 vols., Leipzig.
Ilting, Karl-Heinz (1963-1964), «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», en *Philosophisches Jahrbuch*, 71, pp. 38 y ss.
Jamme, Christoph, y Helmut Schneider, eds. (1984), *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm» des deutschen Idealismus*, Frankfurt.
Joas, Hans (1980), *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, Frankfurt.
— (1988), «Symbolischer Interaktionismus. Von einer Philosophie des Pragmatismus zu einer soziologischen Forschungstradition», en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 40. Jg., pp. 417 y ss.
— (1992), *Zur Kreativität des menschlichen Handelns*, Frankfurt.
Julliard, J., y Shlomo Sand, eds. (1965), *Georges Sorel et son temps*, París.
Kant, Immanuel (1968), *Metaphysik der Sitten*, en *Kants Gesammelte Schriften*, ed. Real Academia Prusiana de Ciencias, vol. VI, Berlín (hay trad. cast.: *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989).
Kernberg, Otto F. (1985), *Objektbeziehung und Praxis der Psychoanalyse*, Stuttgart.
Kersting, W. (1988), «Handlungsmächtigkeit - Machiavellis Lehre vom politischen Handeln», en *Philosophisches Jahrburch*, fasc. 3-4, pp. 235 y ss.
Kimmerle, Heinz (1969), «Zur Entwicklung des Hegelschen Denkens in Jena», en *Hegel-Studien*, 4, Bonn.
Kluth, Heinz (1957), *Sozialprestige und sozialer Status*, Stuttgart.
Kojève, Alexandre (1975), *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens*, Frankfurt.
Korff, Wilhelm (1966), *Ehre, Prestige, Gewissen*, Colonia.
Lange, Ernst Michael (1980), *Das Prinzip Arbeit*, Frankfurt, Berlín y Viena.
Larmore, Charles E. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge.
Lévinas, Emmanuel (1991), *La Mort et le Temps*, París (hay trad. cast.: *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1994).
Lohmann, Georg (1991), *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt.
Luhmann, Niklas (1982), *Liebe als Passion. Zur Codierung von Intimität*, Frankfurt.
Lukács, Georg (1967), *Der junge Hegel*, en *Werke*, vol. 8, Neuwied y Berlín.
Lynd, Helen M. (1958), *On Shame and the Search for Identity*, Nueva York.

MacIntyre, Alasdair (1987), *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt (hay trad. cast.: *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987).
Macho, Thomas H. (1987), *Todesmetaphern. Zur Logik der Grenzerfahrung*, Frankfurt.
Man, Hendrik de (1927), *Zur Psychologie des Sozialismus*, Jena.
Maquiavelo, Nicolás (1922), *Politische Betrachtungen über die alte und die italienische Geschichte*, Berlín.
— (1961), *Der Fürst*, Stuttgart.
Marquard, Odo (1973), *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt.
Marshall, Thomas H. (1963), *Sociology at the Crossroads*, Londres.
Marx, Karl, y Friedrich Engels (1956-1968), *Marx-Engels-Werke I-XXXIX*, ed. Institut für Marxismus-Leninismus, Berlín.
Mead, George Herbert (1972), *Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago.
— (1973), *Geist, Identität und Gesellschaft*, Frankfurt.
— (1980), *Gesammelte Aufsätze*, 1.ª parte, Hans Joas, ed., Frankfurt.
— (1983), *Gesammelte Aufsätze*, 2.ª parte, Hans Joas, ed., Frankfurt.
Meillassoux, Claude (1989), *Anthropologie der Sklaverei*, Frankfurt.
Melden, A. J. (1977), *Rights and Persons*, Berkeley.
Meyer, Thomas (1973), *Der Zwiespalt in der Marxschen Emanzipationstheorie*, Kronberg.
Moore, Barrington (1982), *Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand*, Frankfurt.
Münkler, H. (1984), *Machiavelli. Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz*, Frankfurt.
Neckel, Sighard (1991), *Status und Scham. Zur symbolischen Reproduktion sozialer Ungleichheit*, Frankfurt.
Negt, Oskar, ed. (1970), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt.
Neuhäuser, Gabriele (1992), *Familiäre Sittlichkeit und Anerkennungsformen bei Hegel*, M. A.-Arbeit, Frankfurt.
Olson, Daniel R., ed. (1980), *The Social Foundation of Language and Thought*, Nueva York.
Park, Robert E., y Earnest W. Burgess, eds. (1969), *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago.
Parsons, Talcott (1982), *Das System moderner Gesellschaften*, Munich.
Patterson, Orlando (1982), *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, Mass.
Perisiany, J. G., ed. (1966), *Honour and Shame, The Values of Mediterranean Society*, Londres.
Piers, Gerhart, y Milton B. Singer (1971), *Shame and Guilt. A Psychoanalytic and Cultural Study*, Nueva York.
Pitt-Rivers, Julian (1968), «Honor», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, David L. Sill, ed., The Macmillan Company y Free Press, vol. 6, pp. 503 y ss.
Plessner, Helmuth (1981), *Die Grenzen der Gemeinschaft*, en *Gesammelte Schriften*, Günther Dux, Odo Marquard y Elisabeth Ströker, eds., vol. V, Frankfurt.
Pospisvil, Leopold (1982), *Anthropologie des Rechts. Recht und Gesellschaft in archaischen und modernen Kulturen*, Munich.
Riedel, Manfred (1969), *Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt.
— ed. (1975), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, 2 vols., Frankfurt.

Ritter, Joachim (1977), *Metaphysik und Politik. Studien zu Aristoteles und Hegel*, Frankfurt.

Rose, Gillian (1981), *Hegel Contra Sociology*, Londres.

Roth, Klaus (1991), *Die Institutionalisierung der Freiheit in den Jenaer Schriften Hegels*, Berlín.

Rousseau, Jean-Jacques (1984), *Diskurs über die Ungleichheit*, edición bilingüe, Paderborn (hay trad. cast.: *Discurso sobre el origen de las desigualdades entre los hombres*, Tecnos, Madrid, 1987).

Rundell, John F. (1987), *Origins of Modernity, The Origins of Modern Social Theory from Kant to Hegel to Marx*, Cambridge.

Sand, Shlomo (1985), «Lutte de classes et conscience juridique dans la pensée de Georges Sorel», en J. Julliard y S. Sand, eds., *Georges Sorel et son temps*, París, pp. 225 y ss.

Sartre, Jean-Paul (1962), *Das Sein und das Nichts*, Reinbek (hay trad. cast.: *El ser y la nada*, Alianza Editorial, Madrid, 1989²).

— (1967), *Kritik der dialektischen Vernunft*, Reinbek.

— (1979), «Betrachtungen zur Judenfrage», en *Drei Essays*, Frankfurt, Berlín y Viena.

— (1988), «"Die Verdammten dieser Erde" von Frantz Fanon», en *Wir sind alle Mörder. Der Kolonialismus ist ein System*, Reinbek.

— (1988), *Wir sind alle Mörder. Der Kolonialismus ist ein System*, Reinbek.

Scarry, Elaine (1985), *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*, Nueva York y Oxford.

Scheler, Max (1966), *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, en *Gesammelte Werke*, vol. 2, Berna.

Schnädelbach, Herbert (1986), «Was ist Neoaristotelismus?», en Wolfgang Kuhlmann, ed., *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt, pp. 38 y ss.

Schöpf, Alfred, ed. (1983), *Aggression und Gewalt*, Wurzburgo.

Schreiber, Marianne (1983), «Kann der Mensch Verantwortung für seine Aggressivität übernehmen? Aspekte aus der Psychologie D. W. Winnicotts und Melanie Kleins», en Alfred Schöpf, ed., *Aggression und Gewalt*, Wurzburgo, pp. 155 y ss.

Schwingel, Markus (1991), *Analytik der Kämpfe. Die strukturale Soziologie Pierre Bourdieus als Paradigma des sozialen Kampfes und ihr Beitrag zu einer kritischen Analyse von Macht und Herrschaft*, tesis doctoral, Saarbrükken.

Seel, Martin (1991), *Das Gute und das Richtige*, ms.

Sennett, Richard, y Jonathan Cobb (1972): *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge.

Siep, Ludwig (1974), «Der Kampf um Anerkennung. Zu Hegels Auseinandersetzung mit Hobbes in den Jenaer Schriften», en *Hegel-Studien*, vol. 9, pp. 155 y ss.

— (1979), *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo y Munich.

Simmel, Georg (1908), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Leipzig.

— (1983), «Zur Psychologie der Scham», en *Schriften zur Soziologie*, H.-J. Damme y O. Rammstedt, eds., Frankfurt.

Smith, Steven B. (1989), *Hegel's Critique of Liberalism*, Chicago.

Sorel, Georges (1898), «Was man von Vico lernt», *Sozialistische Monatshefte*, 2, pp. 270 y ss.

— (1904), «Die Ethik des Sozialismus», *Sozialistische Monatshefte*, 8, pp. 368 y ss.

— (1981); *Über die Gewalt*, Frankfurt.

Speier, Hans (1972), *Social Order and the Risks of War*, Nueva York.

Spitz, Réne A. (1976), *Vom Säugling zum Kleinkind*, Stuttgart.

Stern, Daniel (1979), *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*, Stuttgart.

Taminaux, Jacques (1967), *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme Allemand*, La Haya.

Taylor, Charles (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge.

— (1988), «Was ist menschliches Handeln?», en *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus*, Frankfurt.

Theunissen, Michael (1977), *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*, Berlín y Nueva York.

Thompson, Edward P. (1980), *Plebejische Kultur und moralische Ökonomie. Aufsätze zur englischen Sozialgeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt, Berlín y Viena.

Tocqueville, Alexis de (1985), *Über die Demokratie in Amerika*, Zurich (hay trad. cast.: *La democracia en América*, Alianza Editorial, Madrid, 1980).

Trevorthen, Couym (1979), «Communication and cooperation in early infancy: a description of premiery intersubjectivity», en Margret Bullowa, ed., *Before Speech. The Beginning of Interpersonal Communication*, Cambridge, pp. 312 y ss.

— (1980), «The Foundations of Intersubjectivity: Development of Interpersonal and Cooperative Understanding of Infants», en D. R. Olson, ed., *The Social Foundation of Language and Thought*, Nueva York, pp. 316 y ss.

Tugendhat, Ernst (1979), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt (hay trad. cast.: *Autoconciencia y autodeterminación*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993).

Weber, Max (1976), *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriß der verstehenden Soziologie*, Tubinga.

Wellmer, Albrecht (1986), *Ethik und Dialog*, Frankfurt.

— (1986), «Naturrecht und praktische Vernunft. Zur aporetischen Entfaltung eines Problems bei Kant, Hegel und Marx», en E. Angehrn y G. Lohmann, eds., *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie*, Königstein, pp. 197 y ss.

Wildt, Andreas (1970), «Hegels Kritik des Jakobinismus», en Oskar Negt, ed., *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Frankfurt, pp. 256 y ss.

— (1982), *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart.

— (1986), «Gerechtigkeit in Marx' Kapital», en E. Angehrn y G. Lohmann, eds., *Ethik und Marx. Moralkritik und normative Grundlagen der Marx'schen Theorie*, Königstein, pp. 149 y ss.

— (1987), *Die Anthropologie des frühen Marx*, Studienbrief der Fernuniversität Hagen.

— (1991), *Recht und Selbstachtung. Im Anschluß an die Anerkennungslehre von Fichte und Hegel*, manuscrito.

Winnicott, Donald W. (1984), *Reifungsprozesse und fördernde Umwelt*, Frankfurt.

— (1989), *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart.

Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE

III

PANORÁMICA FILOSÓFICO-SOCIAL:
MORAL Y DESARROLLO SOCIAL